Tidsskrift for Teologi og Kirke

1960

31. ÅRGANG

REDAKSJON:
Nils E. Bloch-Hoell, Ivar P. Seierstad, Leiv Aalen

FASTE MEDARBEIDERE:
Helge Brattgård (Göteborg), Lauri Haikola (Helsinki),
Gottfried Hornig (Lund), Svend Lerfeldt (København),
Per Lønning, O. G. Myklebust

NY REKKE FRA 1960

I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL, OSLO

v. 31-32
1960-61

88418

Printed in Norway
A.s Indremisjonstrykkeriet
Oslo 1960

INNHOLD

ARTIKLER

Aalen, Leiv: Confessio Augustana hos autor og kommentator. Omkring to dødsår: Melanchthon 1560 og Zinzendorf 1760 129
Aalen, Sverre: Eksegese til spørsmålet om kvinnelige prester .... 4 og 81
Birkeli, Fridtjov: Den eldste norske kristendomshistorie og Kulisteinen 209
Bloch-Hoell, Nils E.: Professor Stener Johannes Stenersen. Den første lærer i kirkehistorie ved Det kongelige Frederiks Universitet 218
Brattgård, Helge: Teologi och kyrka i Sverige 141
Nome, John: Dogmatiske hovedtyper 22
Ousland, Godvin: «Giver tidens åndedrag evighetens luft og smak». Refleksjoner om salmer og salmebøker. Et fragment 73
Tidsskrift for Teologi og Kirke i ny rekke 1
Weider, B. O.: Syndsbekjennelse og absolusjon i The Church of England etter The Book of Common Prayer. 152
Winsnes, A. H.: Tro og tanke hos Pascal. Innlegg ved dr. theol. Per Lønnings doktordisputas 26. november 1959 66
Wisløff, Carl Fr.: Augustin og Hieronymus om de jødekristne og Moseloven 193

REVYSTOFF

Aalen, Leiv: Systematiske hovedproblemer i nyere svensk og dansk teologi 37
Bloch-Hoell, Nils E.: Oversikt over den økumeniske bevegelse og en presentasjon av Kirkenes Verdensråd 97
— Den romersk-katolske kirke og Menighetsfakultetet 101
Lønning, Per: Amerikanske glimt 163
Myklebust, O. G.: Ny gjennomtenkning av misjonen 239

TEOLOGISK LITTERATUR

Årbok for Den Norske Kirke, niende årgang 1960. (G. Lundby) 258
Aggebo, Anker: Jeg er nemlig ikke religiøs. (G. Lundby) 186
Albornoz, A. F. Carvillo De: Roman Catholicism and Religious liberty. (N. Bloch-Hoell) 188
Andersen, Øivind: Grunnsannheter til frelse. (G. Trana) 112
Andrén, Carl-Gustav: Konfirmationen i Sverige under medeltiden och reformationstiden. (Bj. Hareide) 53
Aulén, Gustaf: Reformation och katolicitet. (C. Tidemann Strand) 187
Baeck, Leo: Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig. (M. Sæbø) 173

Side
Blanshard, Paul: American Freedom and Catholic Power. (N. Bloch-Hoell) .. 188
Bolling, Reidar: En stor manns vei. Historien om Lars Dahle. (N. Bloch-Hoell) 103
Bollnow, Otto Friedrich — Lichtenstein, Ernst — Weber, Otto: Der Mensch in Theologie und Pädagogik. (Å. Holter) 168
Bonhoeffer, Dietrich: Gesammelte Schriften. Bd. 1—2. (J. Nome) 56
— Motstand og hengivelse. (I. Asheim) 60
Brockelmann, Carl: Hebräische Syntax. (A. J. Bjørndalen) 180
Cassirer, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. (J. Nome) 109
Christie, Sigrid og Håkon: Norske Minnesmerker. Norges kirker. Bd. 1—2. (N. Bloch-Hoell) 171
Confirmatio. Forschungen zur Geschichte und Praxis der Konfirmation. Hrsg. v. Kurt Frör. (Bj. Hareide) 53
Coulson, C. A.: Science and Christian Belief. (G. Lundby) 191
Cross, Robert D.: The Emergence of Liberal Catholicism in America. (N. Bloch-Hoell) 188
Det nye testamente oversatt for ungdom. (O. Moe) 45
Ehrlich, Ernst Ludwig: Geschichte Israels von den Anfängen bis zur Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.). (A. J. Bjørndalen) 177
Fendt, Leonhard: Einführung in die Literaturgiewissenschaft. (C. Fr. Wisløff) 191
Fjellbu, Arne: Slekters gang. Prekener og taler 1916—1959. (C. Fr. Wisløff) .. 111
— En biskop ser tilbake. (J. Nome) 253
Gese, Hartmut: Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40—48) traditionsgeschichtlich untersucht. (M. Sæbø) 174
Giertz, Bo: 23 teser om Skriften, kvinnan och prästämbetet (L. Aalen) 243
Grundmann: Die Geschichte Jesu Christi. (Sv. Aalen) 254
Gunneweg, Antonius H. J.: Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung. (J. B. Rian) 255
Haaland, Erling: John Rasmussen Haugvaldstad. (E. Danbolt) 105
Hahn, Friedrich: Die evangelische Unterweisung in den Schulen des 16. Jahrhunderts. (I. Asheim) 169
Haikola, Lauri: Studien zu Luther und zum Luthertum. (C. Fr. Wisløff) 250
— Usus legis. (C. Fr. Wisløff) 250
Harbo, Torstein og Myhre, Reidar: Pedagogisk psykologi. Bd. 1. (I. Asheim) .. 260
Harrisville, Roy A.: The concept of Newness in the New Testament. (O. Moe) 255
Heaton, E. W.: Daglig liv i det gamle Israel. (Å. Holter) 122
Hofmeyer, Skat: Bibelen. En introduktion. (Å. Holter) 122
Holmström, Folke: Kvinnliga präster inom svenska kyrkan? (L. Aalen) 243
Jensen, N. Otto: Luthers gudstro. (I. Asheim) 181
Jeremias, Joachim: Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten. (T. Osnes) 117
Jervell, Jacob: Imago Dei. Gen. 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen. (Sv. Aalen) 118
Johnson, Alex: Eivind Berggrav. Spenningens mann. (N. Bloch-Hoell) 103
Kjöllerström, Sven: Praktisk teologi. (B. O. Weider) 257
Kragerud, Alv: Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. (Sv. Aalen) 180
Krarup, Kr.: Guds virkelighet i lyset af den nye fysik. (T. Aukrust) 185
Kraus, Hans-Joachim: Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart. (M. Sæbø) 47

Side
Kuhn, K. G.: Rückläufiges hebräisches Wörterbuch. (A. J. Bjørndalen) 179
Kvinden og Kirkens Embede. (L. Aalen) 243
Kvinnan och ämbetet enligt Skriften och bekännelsen. (L. Aalen) 243
Kvinnan, samhället, kyrkan. (L. Aalen) 243
Langeveld, M. J.: Kind und Jugendlicher in anthropologischer Sicht. (I. Asheim) 260
— Das Kind und der Glaube. (I. Asheim) 260
Lektionshandledning för konfirmandundervisningen. (Aa. Dale) 167
Lindblom: J.: A Study on the Immanuel Section in Isaiah. (M. Sæbø) 174
Lodin, Sven: C. O. Rosenius. (N. Bloch-Hoell) 103
Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. (J. Nome) 107
Marstrander, Peter: Nattverden og vi. (G. Trana) 112
Molland, Vera: Helg og høytid i hjemmet. (E. Skagestad Aalen) 171
Müller-Armack, Alfred: Religion und Wirtschaft. (T. Aukrust) 263
Myhre, Reidar: Innføring i pedagogisk filosofi. (I. Asheim) 115
Olsen, Peder: Sjelesorg og psykoterapi. (G. Trana) 112
Parrot, André: Babels tårn. (A. J. Bjørndalen) 124
— Skjulte verdener frem i dagen. (A. J. Bjørndalen) 124
— Syndfloden og Noahs ark. (A. J. Bjørndalen) 124
The Pastor at Work. (O. Hagesæther) 167
Pedersen, E. Thestrup: Luther som skriftfortolker. (I. Asheim) 181
Ratschow, Carl Heinz: Der angefochtene Glaube. (L. Aalen) 246
Rodhe, Birgit og Sten: Män och kvinnor i prästämbetet. (L. Aalen) 243
Salvesen, Egon Leer: Over til Bibelen. (Å. Holter) 122
Skard, Bjarne: Contra kvinnelige prester. (L. Aalen) 243
Smemo, Erling: Pedagogikk i praksis. (I. Asheim) 260
Söhngen, Gottlieb: Gesetz und Evangelium. (G. Trana) 114
Sæverud, Ole: Meninger i motvind. (G. Trana) 112
Trillhaas, Wolfgang: Evangelische Predigtlehre. (G. Ousland) 52
Volbach, Wolfgang Fritz: Frühchristliche Kunst. (N. Bloch-Hoell) 171
Weber, Otto: Grundlagen der Dogmatik. Bd. 1. (L. Aalen) 246
[*A. H. Winsnes:*] Tradisjon og fornyelse — festskrift til A. H. Winsnes på syttiårsdagen 25. oktober 1959. (P. Lønning) 251
Wollter, Magda: Annorlunda. Några tankar om kvinnligt prästämbete och andra kvinnofrågor inom kyrkan. (L. Aalen) 243
Zimmerli, Walther: Das Alte Testament als Anrede. (M. Sæbø) 47
Østergaard-Nielsen, H.: Scriptura Sacra et viva vox. (C. Fr. Wisløff) 51

Redaksjonelle noter 44, 96, 208
Våre medarbeidere ..... 64, 128, 192 og 264

TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE I NY REKKE

1.

Det er allerede en liten mannsalder siden T.T.K. sendte ut sin første årgang. Med inneværende årgang kommer tidsskriftet ut i en såkalt ny rekke, dog uten at det blir noen endring i den fortløpende nummerering av årgangene.

Den tidligere redaksjon som, bortsett fra et enkeltstående personskifte, har hatt hånd om tidsskriftet siden starten i 1930, uttalte høsten 1958 ønske om å få avløsning. En henvendelse som i den forbindelse utgikk fra tidsskriftets daværende styre til Menighetsfakultetets professorråd, førte til at fakultetets dekanus tok opp arbeidet for å få gitt T.T.K. en ny start. Det vil fortsatt bli utgitt av Tidsskrift for Teologi og Kirke A/S i kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel, og Menighetsfakultetet har ikke formelt overtatt ansvaret for tidsskriftet, redaksjonelt eller økonomisk. Men det er truffet en ordning hvoretter redaksjonen oppnevnes etter forslag av et redaksjonsråd bestående av fakultetets professorråd supplert med rektor for dets praktisk-teologiske seminar. Oppnevnelsen gjelder fortsatt for fem år ad gangen.

Den nye redaksjon som ble oppnevnt ved tidsskriftets generalforsamling høsten 1959, består av følgende: Lektor, dr. theol. Nils E. Bloch-Hoell, professor, dr. theol. Ivar P. Seierstad og professor, dr. theol. Leiv Aalen (p. t. formann). Under det forberedende arbeid med nystarten av tidsskriftet siste høst har lektor, cand. theol. Nils Helgesen utført et omfattende sekretærarbeid. Mot slutten av høstsemesteret ble dette arbeid overtatt av stipendiat, cand. theol. Ivar Asheim som fra nyttår dette år offisielt har overtatt stillingen som redaksjonssekretær. Tegnelærer Alf Trana har tegnet omslagets førsteside og bistått med råd og dåd når det gjelder den typografiske oppsetning. Formann i det nye styre for tidsskriftet er lektor Arne Prøis.

2.

Den tidligere redaksjon bestod opprinnelig av professorene D. A. Frøvig og Olaf Moe samt dosent, senere professor Andr. Seierstad. Det var Frøvig som hadde tatt initiativet til det nye tidsskrift, og han fungerte da også som redaksjonens formann til han i 1946 trakk seg tilbake.

I hans sted ble biskop Johs. Smemo med i redaksjonen fra 1947, mens professor Moe overtok vervet som formann og siden har skjøttet det med stor omhu like til det siste. Årgang 1959 er i anledning av overgangen til ny rekke blitt innskrenket til to nummer, vesentlig av hensyn til den påkrevde sanering av tidsskriftets økonomi. Tidsskriftets tidligere styre, hvis formann i en årrekke har vært forstander Sigurd Heiervang, fortjener en særskilt takk for utrettelig strev med økonomien.

Den avgående redaksjon som fra nå av overlater oppgaven til andre, fortjener all mulig honnør for sitt langvarige arbeid med T.T.K., og det er ved denne anledning også naturlig å minnes initiativtakeren, avdøde professor Frøvig, med ærbødig takk for hans innsats. Hans medarbeider og fagkollega, professor Moe, har gjennom alle år uten sammenligning vært den flittigste bidragsyter til tidsskriftet. Mer enn 50 avhandlinger og artikler har han publisert i tidsskriftets spalter foruten en meget lang rekke bokmeldinger.

Hva angår den faglige fordeling av stoffet i de forløpne 30 år av T.T.K.'s historie, kan det sies at de nytestamentlige og kirkehistoriske disipliner har vært best tilgodesett, noe som vel må sies å henge sammen med redaksjonens sammensetning. For øvrig vil det av hovedregisteret for de første 25 årganger (jfr. T.T.K. 1954, s. 209—36) fremgå at redaksjonen stadig har bestrebt seg på å få med bidragsytere fra alle felter som faller innenfor tidsskriftets ramme. De siste 5 årganger har stort sett ikke medført noen endring i det bilde som her er skissert.

T.T.K. har ikke i formen fremtrådt som organ for Det teologiske Menighetsfakultet, selv om redaktørene og de fleste bidragsytere i årenes løp enten har vært knyttet til fakultetet eller fått sin utdannelse der. Som forum for en skrift- og bekjennelsestro teologi har det i realiteten stått dette fakultet meget nær gjennom alle år, men det har ikke i eksklusiv forstand vært et organ for MF-teologer. Blant dem som opprinnelig var ført opp på omslaget som faste medarbeidere (fortegnelsen over disse ble sløyfet fra 1947), fantes også professorene Chr. Ihlen og Oluf Kolsrud fra Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo, og iallfall den siste av disse var en ganske flittig bidragsyter. Også andre teologer fra det annet fakultet har av og til levert bidrag til tidsskriftet.

3.

I åpningsartikkelen ved starten i 1930 (jfr. «Forord», s. 1 ff.), som på redaksjonens vegne var skrevet av professor Moe, ble utgivelsen av det nye tidsskrift motivert ut fra den positive vending som allerede den gang var inntrådt i samtidens teologiske situasjon. Artikkelen munnet ut i en programerklæring som sammen med et utdrag av motiveringen for en vesentlig del er gjengitt i forbindelse med tidsskriftets

25-årsjubileum (årg. 1954, s. 208). I fortsettelsen av samme erklæring heter det som følger:

«— naar vi har kaldt det nye tidsskrift som hermed utsendes, 'Tidsskrift for teologi og kirke', da er det netop for at antyde teologiens kirkelige karakter og kirkelige formaal. Vi vil søke at fremme en videnskabelig stræben som gjør alvor av aabenbaringstanken, m. a. o. har sin kilde i Guds ord, og som tillike er kirkelig orientert, idet den vil tjene vor evangelisk-lutherske kirke. De to begreper teologi og kirke er for oss ikke sideordnet slik at det skulde være meningen at aapne tidsskriftet for en rent praktisk-kirkelig diskussion ved siden av den videnskabelig-teologiske. Vor mening er meget mer den at hvad der er egte teologi samtidig direkte eller indirekte tjener kirkens sande opbyggelse. Til teologien regner vi nemlig ikke alene den teoretiske, men likesaavel den praktiske teologi» (T.T.K. 1930, s. 6 f.).

Det som her er sagt om teologiens kirkelige formål og karakter, vil den nye redaksjon helt ut underskrive. Tidsskriftet vil fortsatt tjene en konfesjonell luthersk teologi med avgjort kirkelig sikte, uten å opptre som kamporgan i dagens kirkelige debatt eller som talerør for noen bestemt skoleteologi. Hovedoppgaven må som hittil være å yte bidrag til den teologiske forskning på de forskjellige felter. Men dessuten vil man legge særlig vekt på å bringe aktuell orientering fra samtidens teologiske og kirkelige problematikk hjemme og ute. Tidsskriftet vil ellers være et forum for teologiske drøftelser og vil derfor også stå åpent for bidrag som ikke faller sammen med redaksjonens synsmåter. Alle bidragsytere, både de faste og de mer tilfeldige, står selv ansvarlig for de synsmåter de gjør gjeldende.

Som det vil fremgå av nærværende nummer, fremtrer T.T.K. fra nå av med et nytt redaksjonelt opplegg og en tilsvarende fornyelse av det tekniske utstyr. Tidsskriftet vil fortsatt komme som kvartalsskrift, med noe større sidetall enn hittil (256 sider pr. år). Men det regulære artikkelstoff vil bli ganske sterkt begrenset for å gi plass til atskillig aktuelt revystoff foruten en mer omfattende og regelmessig omtale av teologisk faglitteratur m. m. Som angitt på 2. side av omslaget vil revystoffet omfatte følgende alternerende bolker: 1) Teologisk revy redigert av stipendiat Ivar Asheim, 2) Kirke og økumenikk v/ lektor, dr. Nils E. Bloch-Hoell, 3) Kirke og åndsliv v/ lektor, dr. Per Lønning og 4) Kirke og misjon v/ dosent, dr. O. G. Myklebust. Dessuten vil det bli faste medarbeidere for våre nordiske naboland, og det foreligger inntil nå positivt tilsagn fra den nye professor, teol. dr. Lauri Haikola, Helsinki og kyrkoadjunkt, Teol. dr. Helge Brattgård, Göteborg. Biografiske data m. m. for tidsskriftets bidragsytere vil i hvert hefte bli å finne på siste side.

Til slutt skal bare nevnes at kontingenten fra nå av er satt opp fra kr. 12,00 til kr. 15,00 pr. år. — Hermed ønsker vi så både aktive medarbeidere og gamle så vel som nye abonnenter vel møtt i tidsskriftets spalter. Vi gjør det med en stadig like aktuell omskrivning av det gamle ord som har sin gyldighet like fullt i teologien som i kirken: *Oremus et laboremus!* *Red.*

EKSEGESE TIL SPØRSMÅLET OM KVINNELIGE PRESTER

Av Sverre Aalen

De steder i Det nye testamente som inneholder et forbud mot kvinners opptreden ved gudstjenesten, er som kjent 1 Kor. 14, 33 ff. og 1 Tim. 2, 11 ff. Av disse to utsagn er det i den pågående diskusjon[1]) om kvinnelige prester stadig det førstnevnte som står i forgrunnen. Fra dette sted er da også maksimen «mulier taceat in ecclesia» hentet som et slags bevinget ord. Grunnen til at korintierstedet diskuteres så heftig, er bl. a. at det er uklart og vanskelig å tolke. Helt annerledes klart synes utsagnet i 1 Tim. 2, 11 ff. å være. Men dette sted lider til gjengjeld under et annet draw-back, nemlig at det, sammen med pastoralbrevene overhodet, mistenkes for ikke å stamme fra apostelen Paulus. Følgen er at dette sted i diskusjonen ikke makter å gjøre seg gjeldende med samme tyngde som 1 Kor. 14. Flere forfattere tillater seg helt enkelt å se bort fra 1 Tim. 2 når de skriver om kvinnelige prester.[2]) Andre lar dette sted bare få en underordnet vekt idet det skal gjenspeile en annen oppfatning fra senere apostolisk eller etterapostolisk tid.[3]) Hvordan det skulle være mulig for *kirken* å tillegge den slags distinksjoner innenfor Den hellige skrift noen prinsipiell vekt, er vanskelig å forstå; men dette er et spørsmål for seg. Det vil av det følgende

1) Det viktigste av den nedenfor behandlede litteratur er: D. A. Frøvig, Kvinnens stilling i det eldste menighetsliv efter Det nye testament (For Lære og Liv. Festskrift til Det teologiske Menighetsfakultets 25 års jubileum, s. 114 ff. Oslo 1933). S. Odland, Fortolkning av Paulus' brev til Korintierne og Galaterne. Oslo 1938. H. Odeberg, Korintierbreven. Sthlm. 1944. L. Brun, Kvinnens stilling i urkristelig misjon og menighetsarbeide (Hvor Herrens ånd er der er frihet, s. 140 ff. Oslo 1950). E. Sjöberg, Exegeterna om kvinnliga präster. Sthlm. 1953. E. Sjöberg, Herrens bud 1 Kor. 14:37 (Sv. exeg. Årsbok XXII—XXIII. Lund 1958, s. 168 ff.). K. Stendahl, Bibelsynen och kvinnan *(Kvinnan, samhället, kyrkan,* utg. av Karl-Gustaf Hildebrand m. fl., s. 138 ff. Sthlm. 1958). Bo Reicke, Kvinnan och kyrkans ämbete i Bibelns ljus *(Kvinnan och ämbetet enligt Skriften och bekännelsen,* utg. av Bo Reicke m. fl., s. 7 ff. Sthlm. 1958). B. Gärtner, Nya Testamentets lära om kvinnan och ämbetet (samme sted, s. 83 ff.). B. Gärtner, Ämbetet, mannen och kvinnan i Nya Testamentet. Lund 1958. Bo Giertz, 23 teser om Skriften, kvinnan och prästämbetet. Sthlm. 1958. A. Fjelberg, Kvinnelige prester? Oslo 1958. E. Utnem, Kvinnelige prester og Guds ord (Kirkebladet 1958, nr. 21; 1959, nr. 2; 8). H. Seip, Kvinnelige prester og Guds ord (Kirkebladet 1959, nr. 1; 4; 5). N. A. Dahl, Kvinnelige prester? (Årsbok för Kristen Humanism 23. Lund 1959, s. 129 ff.). R. Prenter og H. Høgsbro i *Kvinden og Kirkens Embede,* utg. av Johs. I. Hansen m. fl. Kbhn. 1959.

2) Så Reicke, anf. st. s. 26 ff.; Dahl, anf. st.

3) Så Brun, anf. st. s. 150; Høgsbro, anf. st. s. 95.

forhåpentlig framgå at der under alle omstendigheter er en indre historisk og eksegetisk sammenheng mellom «taleforbudet» i 1 Kor. 14 og «læreforbudet» i 1 Tim. 2. Allikevel er det under de foreliggende omstendigheter hensiktsmessig først å betrakte 1 Kor. 14 isolert for å se hvor langt vi når på denne vei.

I. *Fire tolkninger av taleforbudet 1 Kor. 14, 33 ff.*

Etter de eldste håndskrifter lyder de angjeldende vers i *1 Kor. 14* slik: «Liksom i alle de helliges menigheter (34) skal kvinnene[4]) tie i menighetsforsamlingene. Det er nemlig ikke tillatt for dem å tale; de skal underordne seg, slik som også loven sier. (35) Og er det noe de vil lære (mer om), så skal de spørre sine (egne) menn hjemme. For det sømmer seg ikke (er en skam) for en kvinne å tale i menighetsforsamlingen.»

En rekke spørsmål som angår denne tekst, er i den pågående diskusjon omstridt. Selve hovedspørsmålet kan sies å være hvorvidt teksten overhodet uttaler noe om kvinnenes *oppdrag* i menigheten, har som tema den *tjeneste* som er gitt kvinnen av menighetens Herre, eller om den bare handler om hennes *opptreden* eller *framtreden* i en offentlig forsamling. Disse spørsmål henger nøye sammen med den betydning som en finner i ordene «tie» og «tale». Har «tale» noe med den offentlige forkynnelse av det apostoliske ord å gjøre? Et viktig spørsmål blir også den riktige bestemmelse av taleforbudets sammenheng med de foregående vers, konteksten bakover. Men også dets forhold til de følgende vers er omdiskutert, og da ikke minst relasjonen til det som Paulus her kaller for «Herrens bud». Sikter dette «Herrens bud» til taleforbudet? I høy grad omstridt er videre forholdet mellom taleforbudet i kap. 14 og den adgang til å opptre med profeti og bønn som kvinnene har ifølge kap. 11, 2 ff. Endelig reiser tekstkritikken spørsmål som ikke er uten betydning for tolkningen av utsagnet.

Det viktigste av de *tekstkritiske* problemer er av grunnleggende natur. Det gjelder spørsmålet hvorvidt selve taleforbudet, nærmere bestemt v. 34—35, skulle være sekundært i sammenhengen. Til grunn for denne tvil om stedets ekthet ligger det forhold at de to vers hos enkelte tekstvitner er å finne til slutt i kapitlet, etter v. 40. I de nordiske land er det dog, så vidt jeg vet, bare den danske ekseget H. Mosbech som for alvor har ment at versene er uekte.[5]) Men så lett blir en ikke ferdig med dette omstridte ord. Det lar seg ikke fjerne fra den

4) Den norske oversettelse har «eders kvinner» (etter Text. rec.). Denne lesemåte må betraktes som sekundær.

5) Første Korinterbrev. 2. Udg. 1950, s. 230 ff. Således oppnår Mosbech at taleforbudet både her og i 1 Tim. 2, 11 ff. stammer fra etterpaulinsk tid, da man ville skride inn mot den frie stilling kvinnene opprinnelig hadde i menighetslivet. Brun, anf. st. s. 149, nøyer seg med å erklære at det tekstkritiske usikkerhetsmoment må «mane til varsomhet med å anvende stedet som uttrykk for Paulus' stilling til kvinnespørsmålet».

plass hvor det vanligvis står i teksten uten at det foregående halvvers, v. 33 b, blir hengende i luften. Men spørsmålet om utsagnets sekundære opprinnelse aktualiserer et annet spørsmål av stor interesse, nemlig følgende: hvor kom taleforbudet fra før det av Paulus ble anført i 1 Kor. 14? — det kan nemlig ikke være han som har skapt det.

Hva betyr så «*tie*» og «*tale*» i v. 34?

1. Den oppfatning at tie-påbudet vender seg mot *forstyrrende bemerkninger fra benkeradene* kan vi gå raskt forbi. Den må dog nevnes fordi den opptrer i den pågående diskusjon som en virkelig mulighet.[6]) At λαλεῖν i klassisk gresk opprinnelig betyr prate, plapre, skvaldre[7]), er her uten vekt. Hos senere forfattere nærmer ordets betydning seg til λέγειν, og i det NT kan betydningen plapre ikke belegges.

Forskjellen mellom λαλεῖν og λέγειν ligger primært deri at det siste ord mer går på talens tankemessige innhold, mens λαλεῖν betegner talen for så vidt den *lyder*. λαλεῖν er altså *viva vox*. Og da det talte ord i Bibelen spiller en eminent rolle, blir følgen at bruken av dette verbum i bibelsk og kristelig litteratur svulmer sterkt opp sammenlignet med den profane bruk. Dette gjelder ikke minst i LXX og NT. I LXX svarer λαλεῖν til דִּבֶּר, den terminus som brukes om profetenes formidling av det guddommelige ord, deres «tale».[8]) Dermed er ikke sagt at ordet i NT gjennomgående betyr «forkynne», «preke». λαλεῖν har i virkeligheten et ganske omfattende betydningsområde, liksom vårt «tale». Således betyr det «ha sin stemmes bruk», «si», «samtale med», «tale til, om», uten at tanken på forkynnelsen av det kristne budskap behøver å spille inn. Men som i LXX er det dessuten synonymt med «forkynne», «lære», «preke». Spørsmålet blir bl. a. om denne mer pregnante betydning foreligger på vårt sted. Før vi kommer til behandlingen av denne mulighet, skal to andre forståelser av λαλεῖν i taleforbudet nevnes.

2. L. Brun mener at det Paulus forbyr kvinnene, er å *komme med spørsmål eller eventuelt andre samtaleinnlegg*.[9]) Denne oppfatning tar sitt utgangspunkt i v. 35, som henviser kvinnene til å stille sine spørsmål hjemme, til sine (egne) menn, ikke i forsamlingen. At kvinnene kan ha kommet med spørsmål og kanskje også med påstander er lett å forestille seg. I v. 29 hører vi at profetenes utsagn skal prøves av de andre. En slik prøving kan ha ledet over til en samtale eller til og med en diskusjon. At korintierne gjerne ville komme med spørsmål og også var tilbøyelige til opposisjon, vitner både 1 og 2 Kor. om, se f. eks. 1 Kor. 7, 1 og 2 Kor. passim. Kanskje har Paulus funnet at kvinnene begynte

6) Til denne oppfatning heller Høgsbro, anf. st. s. 34; 94.
7) Se Kittel, Theol. Wörterbuch IV, s. 75 f.
8) At det greske og det hebraiske ord har forskjellig bakgrunnsbetydning, behøver vi her ikke å gå inn på.
9) Anf. st. s. 148 f.

å stikke seg fram mer enn det passet seg og mer enn det var bra for den nødvendige orden.

Det særmerkte ved denne oppfatning er at den — liksom den ovenfor nevnte — reduserer taleforbudet til å gjelde et meget begrenset og underordnet spørsmål om pen og pyntelig opptreden samt alminnelig ro og orden. Noe virkelig forbud for kvinnene mot å lære eller forkynne kan en overhodet ikke utlede av disse vers; først i 1 Tim. 2 foreligger et forbud mot kvinners opptreden som lærere i menigheten, hevder Brun. Dermed vekkes det inntrykk at Paulus selv ikke har uttalt seg mot at kvinner opptrer som forkynnere eller lærere i menigheten. Imidlertid strekker denne forklaring av 1 Kor. 14, 34 f. ikke til. En overser her forbudets pregnante form som forutsetter at det er viktigere ting det dreier seg om enn slike upassende spørsmål fra kvinnenes side. Heller ikke kommer forbudets eiendommelige dobbelte form til sin rett: de skal «tie», for det er ikke tillatt for dem å «tale». Denne inntrengende og kategoriske form må gjelde noe som angår kvinnenes helhetsopptreden i menighetsforsamlingen, må bestemme deres rolle i sammenkomstens *egentlige* «program», ikke bare deres rolle i noe som periferisk finner sted. Selv om samtaler kan ha forekommet i de urkristne forsamlinger, så har de neppe spilt noen konstituerende rolle.[10]) Sammenkomstene sto i forkynnelsens og parenesens tegn.

Ut over samtaleinnlegg og spørsmål peker også bruken av de samme ord «tie» og «tale» like ovenfor i teksten. I v. 27 ff. står λαλεῖν om å opptre som tungetaler eller som profet i forsamlingen, og σιγᾶν om i det enkelte tilfelle å gi avkall på disse respektive former for talende opptreden. En tungetaler skal ikke «tale», men «tie» dersom ikke tydning av hans tale kan tilveiebringes, og profetene skal «tale» og «tie» på en sådan måte at bare to eller tre opptrer ved hver sammenkomst. Naturligvis: hvis en betrakter disse former for tale vesentlig som utslag av subjektive innfall, så kan de sies å ligge på linje med spørsmål og samtaleinnlegg. Men en slik subjektivistisk oppfatning av profetenes virksomhet i urmenigheten torde være tilbakelagt i den ntl. forskning. I virkeligheten opptrer både tungetalere og profeter her med Guds ord, henholdsvis med bekjennelse og lovprisning som svar på Guds ord.

At kvinnene ikke en gang skal stille spørsmål eller komme med innlegg i samtale (v. 35), må betraktes som et spesialtilfelle innenfor taleforbudets ramme; det dreier seg her om en konkret applikasjon som kommer som en tilføyelse til selve forbudet, jfr. det videreførende δέ i begynnelsen av verset. Denne forståelse av v. 35 forekommer meg å

10) Av interesse kunne her en nærmere undersøkelse av verbet διαλέγομαι Act. 18, 4; 19, 8 f.; 20, 9 være.

være innlysende riktig. Men at forbudet *også* gjelder det å stille spørsmål viser riktignok hvor strengt Paulus ønsker det praktisert.

3. Dermed kommer vi til den neste mulighet for tolkningen av «tie» og «tale» i v. 34. Det må ligge nær å tolke disse ord analogt med den bruk av de samme ord som foreligger ovenfor i v. 27 ff. De former for «tale» som nevnes i disse vers, utmerker seg ved at en person opptrer (stående?) som talende til de tiende. Slik tale er ikke bare tungetale og profeti, men også de øvrige former som nevnes i v. 26: «salme», «lære» (noe til undervisning og belæring) samt «tolkning» (av tungetale). Meningen synes altså å være den at *kvinnene ikke skal opptre som talende i og til forsamlingen;* de skal ikke gripe ordet til sådan tale. I dette ligger da naturligvis også *inkludert* et forbud mot å opptre som ordets forkynner.

Styrken i denne tolkning er at den stiller påbudet om å tie og forbudet mot å tale inn i konteksten og dens terminologi. Tolkningen representeres av forskere som A. Schlatter[11]), H. Lietzmann[12]), S. Odland, H. Odeberg og N. A. Dahl[13]). Således sier Odland at det dreier seg om et «forbud mot kvinners talende opptreden i menighetsforsamlinger», deri innbefattet deres opptreden som lærer eller profet og likeså de andre former for tale som nevnes i v. 26. — Den motivering som i den forbindelse er bestemmende for Paulus, er ikke vanskelig å finne; den ligger i henvisningen til kvinnens underordning under mannen, v. 34, eller i at mannen er kvinnens «hode», kap. 11, 3.

Etter denne tolkningstype er det ikke om å gjøre å vise at taleforbudet spesielt går på forkynneroppgaven i urkirken, på forkynnelsen av det apostolisk traderte budskap. Men kan kvinnene overhodet ikke opptre talende, så kan de etter Paulus selvsagt heller ikke forkynne eller offentlig lære det apostoliske ord.

Et annet spørsmål er hvilke konsekvenser man av dette trekker for stillingen i dag. O d l a n d utledet av Paulus' ord ikke bare at kvinner ikke kunne bli prester, men også at de ikke kunne holde foredrag i kirkene til menighetens kristelige opplysning.[14]) D a h l betoner likeså at taushetsbudet ikke kan innskrenkes til å gjelde liturgisk, embetsmessig forkynnelse, men mener for sin del at et sådant bud ikke er forpliktende eller lar seg praktisere i dag. Han kan heller tenke seg underordningsmotivet ivaretatt ved at kvinner ikke innehar stilling som overordnet prest i en menighet, eller at dette motiv i vår tid helt faller bort. For øvrig understreker D a h l som sin oppfatning — i tilslutning til K. S t e n d a h l[15]) — at Paulus i 1 Kor. 14 overhodet ikke behandler spørsmålet om kvinnens tale som en forordning om kirkens embete, bare som et spørsmål om orden

11) Paulus der Bote Jesu, 1934, til stedet.
12) An die Korinther, 4. Aufl. 1949.
13) S. 138.
14) Dette var blitt tillatt ved kgl. res. av 22. desember 1911. Se Fjelberg, anf. st. s. 112.
15) Anf. st. s. 157; 162 f.

og sømmelighet i menighetens forsamling eller i gudstjenesten.[16]) Med denne siste positive formulering nærmer Dahl seg i noen grad den tolkningstype som representeres av L. Brun, som også hevder at det er et spørsmål om orden og sømmelighet og ikke lar underordningsmotivet få noen særlig vekt.[17]) Selv om det er tydelig at begrepene underordning og sømmelighet for Paulus hører nøye sammen (jfr. 14, 35; 11, 5 f.), så må det allikevel stå fast at underordningen ikke er *uttømt* i bestemmelser om hva som sømmer seg. Dahls eget resonnement peker da også i retning av at underordningen ikke bare er et sømmelighetsspørsmål. Vi har ovenfor også vist at v. 35 i 1 Kor. 14, det vers som understreker sømmelighetssynspunktet, ikke må trekkes for sterkt i forgrunnen når en skal få tak i det som det her for Paulus kommer an på.

Forholder det seg slik som denne tolkningstype forutsetter, så forbyr Paulus i kap. 14 kvinnene også å opptre med profetisk tale. Dermed reiser seg spørsmålet om taleforbudets forhold til *kap. 11, 2—16*. Dette problem løser de nevnte eksegeter noe forskjellig, men viktigst er den oppfatning at kap. 11, 2 ff. taler om en annen slags sammenkomst enn kap. 14. Odland tenker på «andakter i hjemmene»[18]), Odeberg nærmest på den lukkede nattverdforsamling til forskjell fra den åpne, regulære gudstjeneste som var tilgjengelig for utenforstående.[19]) Det er lett å se at Odlands oppfatning innebærer den strengeste forståelse av taleforbudet: dette gjelder for alle gudstjenstlige forsamlinger. Som begrunnelse for en slik tolkning av 11, 2 ff. henviser Odland til begynnelsen av det følgende avsnitt, 11, 17 f, som etter hans mening beviser at Paulus først her går over til å tale om forholdene i menighetens forsamling. På lignende måte resonnerer R. Prenter, som også slutter seg til den nevnte tolkning av kap. 14.[20])

Odlands bestemmelse av situasjonen i kap. 11, 2 ff. er imidlertid ikke uten vanskeligheter historisk sett, noe som er blitt klarere etter nyere forskningsresultater. Det er ikke lett å forestille seg at Paulus vil tvinge de korintiske kvinner til å bære slør (eller hodebedekning) i hjemmene. Sløret sikter nemlig ikke, som man tidligere i kommentarene gjerne antok, til en skikk som på forhånd var akseptert som god tone av greske kvinner.[21]) Sløret var ikke ukjent i Grekenland, men det var på ingen måte obligatorisk, og det var mer et pynteplagg enn brukt av anstendighetshensyn. Annerledes var det lenger øst, blant jødene og overhodet i de østlige deler av romerriket; der krevde anstendigheten at (gifte) kvinner ikke opptrådte (offentlig) uten slør eller en mer eller mindre nedfallende hodebedekning. Tar en dette i betraktning, kan en ikke godt tenke seg scenen i kap. 11, 2 ff. med bønn, profeti og hodebedekning noe annet sted enn

16) S. 138; 134; 137. Et lignende resonnement hos H. Seip, Kirkebladet 1959, s. 83: underordningsmotivet faller i dag bort; tilbake står ulikhet i evner og anlegg; Paulus er bestemt av sin tids sømmelighetsbegreper; alltid gyldig i hans ord er kun kravet om orden, 14, 33, 39—40.

17) S. 149; 154.

18) Jfr. Ph. Bachmann, Der erste Brief des P. an die Kor. (Zahns Komm.), 4. Aufl. 1936, s. 346 f.; 425.

19) S. 199 f.; 263.

20) Anf. st. s. 131 f.

21) Se G. Delling, Paulus' Stellung zu Frau und Ehe, 1931, s. 98 ff.; A. Oepke, i Theol. Wörterb. III, s. 563 f.

i en menighetsforsamling. På den annen side må en innrømme at termini som har med menighetsforsamlingen å gjøre, først dukker opp i det følgende avsnitt, jfr. «komme sammen» 11, 17 f. 20, jfr. 14, 23. 26; ἐκκλησία 11, 18, jfr. 14, 19. 23 etc. For øvrig er vårt kjennskap til de såkalte «husmenigheter» som flere ganger omtales i NT (Rom. 16, 5; 1 Kor. 16, 19; Kol. 4, 15; Filem. 2), sterkt begrenset. Rimelig er å anta at private hus kommer i betraktning mer som lokale for virkelige gudstjenstlige sammenkomster (jfr. Act. 2, 46), men da slike av mindre omfang og mer lukket natur. Dermed synes grensen mellom sammenkomster i hjemmene og andre gudstjenester å utviskes.[22])

På denne måten nærmer vi oss den oppfatning som Odeberg holder på, nemlig at 11, 2 ff. sikter til nattverdgudstjenesten (event. en annen lukket forsamling). Det er en kjent sak at ordgudstjeneste og nattverdgudstjeneste i kirkens første tid var atskilt[23]), og da slik at den sistnevnte ikke var tilgjengelig for utenforstående, event. heller ikke for katekumener. Dette svarer til de to slags forsamlinger kap. 11, 17 ff. og kap. 14. At ordgudstjenesten i kap 14 er åpen for alle blir uttrykkelig sagt, se v. 16. 23 f. Hva kan så i tilfelle være grunnen til at Paulus i nattverdforsamlingen (eller i en annen lukket menighetsforsamling) tillater at kvinner opptrer med profeti og bønn, men i ordgudstjenesten forbyr det? Det eneste moment som teksten selv fester oppmerksomheten ved, er nettopp at *ordgudstjenesten er offentlig,* åpen for utenforstående. Å vurdere betydningen av dette moment ut fra framstillingen i kap. 14 er dog ikke lett. Klart er at hensynet til de utenforstående som er nærværende, betones ganske sterkt, v. 23 f.

Offentlighetsmomentet ligger ikke *nødvendigvis* inkludert i begrepet ἐκκλησία, for dette ord brukes også om nattverdforsamlingen, 11, 18. I kap. 14 er begrepet ἐκκλησία i første rekke orientert innover mot de troendes oppbyggelse. Først tilføyelsen «*hele*» menigheten, 14, 23, gjør at offentlighetsmomentet uttrykkelig klinger med i ordet. En kan herav slutte at dette moment virker inn også i de følgende vers, altså også i taleforbudet. Men dermed er ennå ikke sagt hvilken betydning det har for dette. Kommer offentlighet og offentlig opptreden i betraktning som et sosial-etisk begrep eller som et teologisk-kultisk? Har taleforbudet for kvinner sin grunn i visse regler for hennes offentlige opptreden i forsamlingen som offentlig forsamling i vanlig sosial-etisk sammenheng? Eller står vi her overfor en regel som gjelder den kultiske funksjon en kvinne kan ha? Er det hennes *opptreden* det er spørsmål om eller hennes *oppdrag?* Imidlertid er det ikke gitt at en kan operere med en eksklusiv grense mellom disse to synspunkter eller motiveringer. At det etisk orienterte sømmelighetshensyn er med å motivere en grense for kvinnens offentlige opptreden er tydelig av v. 35, likeså at det «etisk» bestemte underordningskrav er medbestemmende i selve forbudet v. 34. Men denne «etisk» bestemte grense for kvinners offentlige opptreden kan tenkes å motivere og indicere en grense som også på annen måte er opptrukket eller legitimert og som gjelder hennes *oppdrag* og indre *funksjon* i menigheten

22) Jfr. Frøvigs kritikk av Odlands oppfatning, anf. st. s. 131. Til forsamlinger i husene se O. Moe, Kirken i aposteltiden, 1951, s. 66; 106 f.
23) Se Moe, s. 125.

og gudstjenesten som spesiell kristen virkelighet. At den urkristne forkynnelse av ordet er en offentlig funksjon ser vi f. eks. av at apostlene i den første tid opptrer i templet med sin preken, Act. 3, 11 etc. Lenger kommer vi i våre overveielser foreløpig neppe på denne linje.

Allikevel er det blitt klart at det er god mening i å si at offentlighetsmomentet betyr en viktig forskjell mellom den lukkede forsamling og den åpne. Samtidig viser det seg at det er vanskelig å trekke en absolutt grense mellom de to slags forsamlinger. Det skulle da heller ikke gå lang tid i kirkens historie før nattverdfeiringen ble flyttet over til den offentlige sammenkomst. Det behøver ikke være noe argument for at kvinnens opptreden med profeti og bønn følger med over i den offentlige gudstjeneste. Men på den annen side: hvor blir det så av den *lukkede* forsamling hvor hun etter Paulus *hadde* rett til å opptre med profeti og bønn? Er det riktig at den helt enkelt forsvinner?

4. I og for seg er det på bakgrunn av slike overveielser ikke merkelig at mange eksegeter mener å måtte *underforstå kvinnenes profetiske opptreden også i kap. 14,* tross taleforbudet. Vi står dermed ved den neste hovedtype av tolkningen av dette forbud og sammenhengen det står i. Denne vei slår bl. a. D. A. Frøvig, Bo Reicke og B. Gärtner inn på. Dermed inntrer en innskrenkning av taleforbudet som stiller dette i et nytt lys. Metodisk sett innebærer denne oppfatning at taleforbudet isoleres mer eller mindre fra de foregående vers, fra *konteksten bakover,* noe som kan iakttas hos de nevnte eksegeter. Dette er uten tvil en vei som må forsøkes i betraktning av det faktum at taleforbudet opprinnelig ikke var formulert av hensyn til sammenhengen i 1 Kor. 14, men forelå forut for den. Taleforbudet står i en *historisk kontekst* som griper ut over 1 Kor. 14. Derfor har det også sin egen *indre kontekst* som gjør det mulig å betrakte det som noe av en erratisk blokk i sammenhengen.

Da det ikke er mulig å opprettholde noen klar grense mellom lukkede forsamlinger og den åpne, må en ifølge Frøvig[24]) underforstå kvinnenes opptreden med profetisk tale også i kap. 14, 26 ff. Ved tolkningen av selve forbudet orienterer Frøvig seg ut fra dettes indre motivering. Denne ligger ifølge v. 34 b deri at kvinnene skal «underordne seg, som også loven sier». Av denne henvisning til underordningen utleder Frøvig at det må være tenkt på «en tale som gav henne anledning til å spille en ledende rolle i forsamlingen som selvstendig lærer og veileder». Det dreier seg om «reflekterende og belærende tale, som mere berodde på talerens eget initiativ og bevisst tok sikte på å overbevise og veilede tilhørerne». Dermed faller den profetiske tale, som utmerker seg ved sin «uvilkårlige og impulsive karakter», utenfor forbudet. Den nær-

24) S. 125 f.; 132 f.

meste parallell har den forbudte tale i «*vår preken og forkynnelse*». Da Frøvig mener at det må ansees som selvfølgelig at Paulus etter dette også ville forby kvinner å forvalte sakramentene, blir konklusjonen den at han har unndratt kvinnene «de funksjoner som i våre dager utgjør en vesentlig del av *prestens* gjerning, nemlig preken og forvaltning av sakramentene».

Bo Reicke[25]) framhever at Paulus med taleforbudet kommer til et nytt avsnitt i sammenhengen. I de foregående vers hører vi intet om at det skulle være forbudt for kvinnene å tale i tunger, altså har de denne rett. Og beslektet med tungetalen er etter hele kap. 14 profetien, altså har kvinnen rett til offentlig å tale profetisk. Det som forbys henne, er «predikan av det genom apostlarna traderade gudsordet», derimot ikke profetisk tale, som Reicke definerer som «ett fritt vitnesbörd». V. 36 tolker han som en tiltale til kvinnene: «Eller er Guds ord gått ut fra dere, eller er det bare til dere det er nådd fram?» Ordet er ikke utgått fra kvinnene, altså skal det heller ikke forkynnes av dem. På dette punkt går Reicke uten tvil for langt. Det Paulus mener, er helt enkelt at den korintiske menighet har å rette seg etter den norm som gjelder for de andre kristne menigheter, nemlig den apostoliske autoritet og tradisjon.

B. Gärtner ser heller ikke noen vanskelighet i å forene kap. 11, 2 ff. og kap. 14 når det gjelder kvinnenes opptreden i menighetsforsamlingen.[26]) Hensikten med tiepåbudet er ikke helt å stoppe kvinnenes opptreden ved gudstjenesten; den forbudte tale går på «det undervisande som försiggick i den offentliga gudstjänsten»; og «tale» er det samme som å tale som lærer. Gärtner mener i den forbindelse å kunne hevde at det greske ord λαλεῖν brukt i taleforbudet er terminus technicus for å preke, forkynne, undervise. Han fester også oppmerksomheten ved ordet μαθεῖν (v. l. μανθάνειν): dersom kvinnene ønsker å lære (mer om) noe . . .; dette uttrykk peker, sier Gärtner, i retning av at læreundervisningen er den funksjon som kvinnens opptreden stilles i relasjon til.[27]) Det samme framgår av ordet «spørre»: kvinnene spør om ting de vil få vite i den kristne lære. Gärtner gjør også gjeldende en mer omfattende betydning av ordet «underordne seg»: det sikter ikke bare til en underordning under mannen, men også under «det av aposteln installerade ämbetet»; jfr. 16, 15 f. hvor Paulus formaner menigheten til å underordne seg under Stefanas' hus og enhver som er medarbeider etc.; her dreier det seg ifølge Gärtner om innehaverne av menighetsembetet i Korint.[28])

25) S. 28 f.
26) Ämbetet, mannen och kvinnan, s. 23.
27) S. 24.
28) Slik også Moe, anf. st. s. 151, nærmere bestemt de eldste.

Den metodiske ansats som de nevnte eksegeter gjør bruk av, er i og for seg uten tvil berettiget og verdifull. Taleforbudet må gjøres til gjenstand for en indre analyse av de anvendte begreper og deres innbyrdes forhold. Det er en gyllen regel at begreper som i teksten settes i relasjon til hverandre, positivt eller negativt, belyser hverandre og bestemmer hverandre. Denne *indre kontekst* må komme til sin rett. Spørsmålet er om dette kan skje *på bekostning av* den *ytre kontekst*, d. e. utsagnets omgivelser. Må ikke λαλεῖν og σιγᾶν *i det vesentlige* ha samme betydning i taleforbudet som i v. 27 ff. der disse ord anvendes om tungetalernes og profetenes optreden, og da, etter disse eksegeters egen oppfatning, i en mer formal betydning = gripe ordet, tie stille, uten henblikk på betydningen «forkynne ordet»? Videre: Når Paulus forbyr kvinnene å tale, må da ikke dette inkludere den tale som er nevnt i det foregående, nemlig «salme», «lære», «åpenbaring» (profetisk tale), «tungetale», «tolkning» (av denne), v. 26? Det synes umulig å komme forbi disse innvendinger. Kvinnene karakteriseres som simpelthen «tiende i forsamlingen». Hvordan kan de da, i denne samme forsamling, plutselig stå opp og *tale* profetisk? Når det å tale profetisk i v. 29 er betegnet med det samme ord «tale»?

Dermed kastes vi, som det synes, tilbake på den foregående tolkning. Hvor ligger så løsningen? I virkeligheten kan bare en løsning som tar vare på de riktige ansatser i begge de to sistnevnte tolkninger føre til målet.[28a]) Men dette forutsetter at nytt lys kastes over sammenhengen.

II. *Parallellkonteksten til 1 Kor. 14, 26—35: Efes. 5, 18 ff.; Kol. 3, 14 ff.*

Vi har dermed nådd en grense som i øyeblikkets forskningssituasjon reiser seg for undersøkelsen av taleforbudet i 1 Kor. 14. Det ser ut som om denne tekst, tatt isolert, er for spinkel til å gi grunnlag for en ensstydig forståelse. Under alle omstendigheter vil 1 Kor. 11, 2 ff. vedbli å opptre som et uoppklaret uroelement ved eksegesen av taleforbudet i 1 Kor. 14. I virkeligheten savner denne tekst det tilstrekkelige antall dimensjoner; den ligger der flat på sitt papir med sine to dimensjoner, som et puslespill hvor bitene ikke passer sammen. Først dersom vi kan stille avsnittet inn i fruktbare *parallellkontekster*, er det utsikt til å komme videre. Selvsagt er da 1 Tim. 2, 11 ff. den nærmeste parallell, men etter som denne tekst er satt «på index», får vi vente med den.

Parallelltekster til hele avsnittet 1 Kor. 14, 26 ff. har vi imidlertid i Efes. 5, 18 ff. og Kol. 3, 14 ff. Mest slående er parallellismen med *Efes. 5, 18 ff.* På formaningen til å bli fylt med Ånden, v. 18, som generelt svarer til 1 Kor. 12, 3 ff., følger et partc. λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις

28a) Ansatser hos Schlatter, anf. st. s. 387 ff.

etc. (v. 19). Her har vi ordet λαλεῖν liksom i taleforbudet i 1 Kor. 14, 34 og ellers mange ganger i dette kapitel; og ordet er forbundet med ψαλμός som i 1 Kor. 14, 26! Det neste vers, v. 20, innledes så med partc. εὐχαριστοῦντες, hvormed takksigelsestonen anslåes, jfr. ψαλῶ 1 Kor. 14, 15, og εὐλογῇς og εὐχαριστίᾳ v. 16 f. At avsnittet i Efes. 5 handler om gudstjenesten er alminnelig anerkjent. Kanskje det mest påfallende i vår sammenheng er innføringen av underordningsmotivet i det følgende vers, v. 21: «underordnende dere under hverandre i Herrens frykt». Nestle og andre tekstutgivere synes å mene at en absolutt må la et nytt avsnitt begynne enten med v. 22 eller med v. 21, som — uten å nevne verbet — taler om kvinnenes underordning. Begge oppdelinger fører til syntaktiske vanskeligheter. I virkeligheten glir tanken for Paulus uten hindring fra ordene om gudstjenesten til kvinnenes underordning, fordi gudstjeneste og underordning, inklusive kvinnenes, for ham er fast assosierte forestillinger, og fordi kvinnenes underordning under sine menn i det daglige liv for ham er en del av gudstjenesten. Derfor følger i v. 23 en begrunnelse av underordningen som er analog med den vi finner i 1 Kor. 11, 2 ff. (mannen som kvinnens hode).

Det kan være nyttig i korthet å sammenstille de begreper eller momenter i dette avsnitt som vi gjenfinner i 1 Kor. 14 eller i dette kapitels bakgrunn: 1) πνεῦμα, 2) ψαλμός, 3) λαλεῖν, 4) ὑποτάσσεσθαι, 5) underordningsforholdet spesielt mellom mann og kvinne, 6) henvisningen til mannen som kvinnens hode, 7) ordet σῶμα om menigheten til angivelse av den sammenfattende enhet, Efes. 5, 23. 30 ff, jfr. 1 Kor. 12, 12 ff.

Kol. 3, 14 ff. viser følgende paralleller til 1 Kor. 13—14: 1) ἀγάπη, jfr. 1 Kor. 13; i kombinasjon med 2) τελειότης, jfr. τέλειον 1 Kor. 13, 9; 3) εἰρήνη, jfr. 1 Kor. 14, 33; 4) ἓν σῶμα = 1 Kor. 12, 13; 5) εὐχάριστοι, jfr. 1 Kor. 14, 16; 6) ψαλμοί etc., jfr. ψαλμός 1 Kor. 14, 26; 7) Kvinnenes underordning (v. 18), jfr. 1 Kor. 14, 34. Sist men ikke minst må nevnes 8) διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες Kol. 3, 16; disse to ord viser seg ved sammenligning med Efes. 5 å være ekvivalente med dette steds λαλοῦντες (5, 19) og dermed parallelle til λαλεῖν i taleforbudet 1 Kor. 14, 34, men også til μανθάνειν (og παρακαλῶσθαι) 14, 31. 35.

Av denne sammenligning med Efes. 5 og Kol. 3 gir seg visse konklusjoner for avsnittet 1 Kor. 14, 26 ff. som jeg ikke kan se det er mulig å komme forbi:

1. En kan ikke isolere taleforbudet 14, 33 f. fra v. 26 ff.; ψαλμός og λαλεῖν og kvinnens underordning i gudstjenesten hører sammen. ψαλμός kan vi da oppfatte som stikkord for den «liturgiske» del av gudstjenesten.

2. Samtidig blir taleforbudets indre, begrepsmessige kontekst belyst og utvidet gjennom parallellkonteksten. Det forholder seg virkelig så

som GÄRTNER og Bo GIERTZ påstår — riktignok, så vidt jeg kan se, uten å føre et tilstrekkelig bevis[29]) — at verbet λαλεῖν i sådan sammenheng som den foreliggende er synonymt med διδάσκειν (og νουθετεῖν = tilrettevise, rettlede).

Etter den metode som vanligvis brukes ved tolkningen av 1 Kor. 14, slår disse to konklusjoner hverandre i hjel. Man har gått ut fra som gitt at de former for tale som nevnes v. 26 ff., er nedslag av det charismatisk uordnede liv i korintiermenigheten. Derav slutter noen eksegeter helt naturlig at taleforbudet bare handler om orden og sømmelighet ved gudstjenesten, eventuelt begrunnet i kvinnens underordning, og at sammenhengen overhodet ikke taler om forkynnelsen av «Kristi ord». Skulle man så redde betydningen «lære» for taleforbudets ord «tale», ble man på denne bakgrunn drevet til å isolere taleforbudet fra det urolige bilde av tale og taushet som synes å gjenspeile seg v. 27 ff. Men at v. 26 ff. i første rekke skulle handle om subjektive charismatiske ytringer, er feilaktig. Av de to ovennevnte konklusjoner gir seg en tredje:

3. ψαλμός, διδαχή, ἀποκάλυψις, γλῶσσα, ἑρμενεία i v. 26 er i denne forbindelse ikke uttrykk for et subjektivt brusende liv, men for «Kristi ord» som skal bo rikelig i menigheten (Kol. 3, 16). Ellers må en jo spørre hvor det overhodet blir av det traderte aostoliske ord i gudstjenesten i Korint, det som Paulus taler så inntrengende om i kap. 15, jfr. 11, 2. PRENTER har her truffet det riktige.[30])

Den apostoliske preken og tradisjon står i bakgrunnen for hele 1 Kor. 14, se særlig v. 6, hvor Paulus tenker seg selv, apostelen, satt inn som «taler» i gudstjenesten. Ordet λαλεῖν forekommer i kapitlet en hel rekke ganger forut for v. 27; det sikter mot oppbyggelse (hvilket ikke er det samme som stemningsfylt prat), formaning, klar formulering, v. 7 ff., «fornuft»-messig forståelse, v. 14 ff. 19, undervisning, v. 19. Hva annet er det enn budskapet selv som bringer tilhørerne til å si «amen», v. 16, eller får utenforstående til å erkjenne at Gud er til stede, v. 24 f.? Paulus taler selv i tunger i Korint, v. 18 f., som profet i Korint, v. 6, som lærer, v. 6. Bak profetene og tungetalerne står den apostoliske σοφία, som Paulus brakte til Korint første gang han kom dit, og som han også siden forkynner, 1, 24; 2, 1 ff.; 2, 6 f. Den apostoliske σοφία er den nådegave, d. e. funksjon i menigheten, som kommer forut for alle andre nådegaver, 12, 8 — for slik må λόγος σοφίας her ut fra de andre steder hvor ordet σοφία brukes i brevet (kap. 1—2), og ut fra

29) Giertz, s. 9, nevner dog det av meg anvendte sted Efes. 5, 19. Han henviser også til en spesialundersøkelse av Else Kähler, som ikke har vært meg tilgjengelig. — Samme oppfatning av *lalein* hevder Utnem, Kirkebl. 1958, s. 376.

30) Se anf. st. s. 132 f. Som allerede antydet slutter Prenter seg til den oppfatning at det i kap. 11, 2 ff. dreier seg om «sammenkomster af mere privat karakter» (en oppfatning som dog vel ikke faller sammen med Odebergs, men Odlands, se ovenf. s. 9). Prenter gjør gjeldende at intet tyder på at en *profætis* (femin.) skulle være inkludert i de i kap. 14 nevnte *profætai* (maskul.). Det må være tillatt å bemerke at jeg ikke har fått ideen til ovenstående eksegese fra Prenter. — Også Giertz, s. 8 f., gir i korthet uttrykk for en lignende forståelse av sammenhengen v. 27 ff.

12, 28 tolkes.[31]) Med rette stiller PRENTER 14, 26 sammen med 12, 28: Paulus taler her om det objektive apostoliske budskap som formidles gjennom profeter og lærere, med apostelen i bakgrunnen.

Ordet λαλεῖν er altså her virkelig teknisk terminus for forkynnelsen av det apostoliske ord. Etter det ovenstående frambyr denne betydning seg som nærliggende i taleforbudet, og der er nå ingen større vanskeligheter fra omgivelsenes side ved å fastholde den. Paulus har uten tvil overtatt denne språkbruk fra urmenigheten og fra overleveringen av Jesu forkynnelse. Men ordet var også nøye forbundet med hans egen omvendelse og apostoliske kallsbevissthet. Da han kom til troen og kjente seg kalt til å forkynne budskapet, opplevde han at ordet i *Ps. 116, 10* gikk i oppfyllelse på ham: «Jeg trodde, derfor talte jeg», 2 Kor. 4, 13 (λαλεῖν). Siden *talte* han og hans medarbeidere: «Også vi tror, derfor taler (λαλοῦμεν) vi også», 1 Kor. 2, 13; jfr. 2, 6 f.: «Vi taler (Guds) visdom», og 12, 8. Ikke kan det på bakgrunn av bruken av λαλεῖν 1 Kor. 2, 1 ff., hvor Paulus omtaler sitt første komme til Korint, være noen tilfeldighet at det ifølge Actas framstilling av samme hending sies av Herren til Paulus: «*Tal* (λάλει) og *ti* ikke!», Act. 18, 9; heller ikke at denne «tale» like etterpå omskrives slik: «Han ble et år og seks måneder (i Korint), *lærende* (διδάσκων) dem Guds ord.» Det kan ikke være noen tvil om at korintierne var fortrolige med denne apostoliske bruk av λαλεῖν, heller ikke om at de — så sant de ville følge apostelens intensjon — måtte skjønne at det var *budskapet* de skulle tale enten de så talte i tunger eller profetisk. Den ensidig subjektiviske tolkning av profetskikkelsen i urkristendommen er feilaktig. Med dette er ikke sagt at λαλεῖν når det i v. 27 ff. brukes om tungetalere og profeter, direkte *betyr* å tale Guds ord. Primært betyr λαλεῖν her «opptre talende» i formal forstand. På den annen side må det kunne hevdes at den mer pregnante betydning klinger med og står i bakgrunnen også her. At det i v. 29 skulle dreie seg om innfall av rent subjektiv natur, er en misforståelse — hvordan kan slike innfall prøves på en objektiv norm? Også profetenes utsagn sikter på læring og formaning, v. 31; også de skal tale klart og forståelig, v. 6 ff., i budskapets klare kontekst. Det samme gjelder lovprisningen eller «bekjennelsen» — her er det vel tungetalerne kommer inn —: den skal være preget av «fornuftens» klarhet, v. 15 f.

Ut fra det anførte korintiske ord fra Act. 18, 9 må en reise det spørsmål om ikke også ordet «tie» kan ha en betydning som står i teknisk relasjon til forkynnelsen av ordet. I virkeligheten består et dialektisk forhold mellom å tale Guds ord og å tie. Av Jesu eksempel (Matt. 26, 63;

31) Jfr. 2, 4: *sofia* og *logos* som i 12, 8; jfr. 2, 6 f.: *lalein* og *sofia* kombinert.

Joh. 19, 9; 1 Pet. 1, 19; 2, 23) og av egen erfaring hadde Paulus lært at det var tider da et Kristi vitne må tale og tider da en må tie. Jfr. hertil også Luk. 9, 36; 19, 40; Mark. 10, 48. Samme regel hadde Gud selv fulgt, Rom. 16, 25 f. Alle kristne er pålagt å tale, primært i bekjennelsens form, Rom. 10, 9; 1 Kor. 12, 3; men det gies situasjoner da de skal tie, ikke minst kvinnene, 1 Pet. 3, 1 f. På grunn av dette dialektiske forhold mellom å tie og å tale kan intet taleforbud være helt kategorisk eller absolutt.[32]) Når tungetaleren pålegges å tie, v. 28, så betyr ikke dette at han ikke skal tale: han skal «tale» for seg selv og for Gud. Også den taushet som pålegges profetene, v. 29 f., er en foreløpig, en ventende taushet, samtidig en taushet som strekker seg mot og lytter til budskapet.

For taleforbudet for kvinnene betyr disse iakttagelser at heller ikke dette er absolutt i den forstand at kvinnene aldri skal tale. Også de må være kalt til å tale, til sin tid og på sin måte. Dog ville det være uforsvarlig med Gärtner å tøye dette synspunkt så langt at en sier at kvinnene skal tale i den sammenkomst det gjelder i 1 Kor. 14. Men konsekvensen av den innsikt at også kvinnen er kalt til å tale, må bli at leddet ἐν ταῖς ἐκκλησίαις blir framhevet: i forsamlingen — den forsamling Paulus her skriver om — *der* skal hun tie.

Etter dette kunne en formulere følgende regel, i analogi med 1 Pet. 4, 11: Den som taler, han tale som Guds ord! Den som tier, han tie som for Guds ord! Er det umulig å høre dette moment med i ordet «tie» i tiepåbudet v. 34?[32a]) Ikke etter at en har sett at det er dette som med rene ord står i taleforbudet 1 Tim. 2, 11!

La oss nå gjøre det interessante eksperiment å sette taleforbudet inn i parallellteksten Efes. 5, 18 ff. Det gjelder å utnytte den «tredje dimensjon» som vi har oppnådd ved å trekke inn parallelltekster, for således å løfte 1 Kor. 14 ut av sitt todimensjonale plan. Det er ikke vanskelig å se hvor taleforbudet må komme inn i Efes. 5, nemlig et sted i v. 21. 22. Samme eksperiment kan gjøres i Kol. 3, 15 f. Berettiget er dette eksperiment fordi taleforbudet etter det Paulus selv sier i 1 Kor. 14, 33, ble praktisert og innskjerpet i alle menigheter. Dermed er det ikke påstått at de angjeldende vers i to brev nødvendigvis *må* handle om den offentlige sammenkomst hvor kvinnene skulle tie. Men dette spørsmål kan vi her se bort fra. Tydelig står λαλεῖν i disse tekster = διδάσκειν og νουθετεῖν; alle tre termini går på formidlingen av «Kristi ord». Også her står altså den apostoliske preken i bakgrunnen. Også her opptrer i menigheten profeter (samt evangelister, hyrder) og lærere, se Efes. 4, 11. Ikke minst er det av Efeserbrevet klart at *profetene* har

32) Jfr. Gärtner, anf. st. s. 22.
32a) Se Schlatter, anf. st. s. 387.

fått seg åpenbaret *evangeliet:* menigheten skal oppbygges på «apostlenes og profetenes grunnvoll», 2, 20. Evangeliet er åpenbaret for «de hellige apostler og profeter», 3, 5. Selvsagt sikter «profeter» her til de ntl. profeter slik som tydelig framgår av ordenes rekkefølge. At profetene skulle ha noen vesentlig annen stilling i 1 Kor. er det i lys sammenstillingen av apostel og profet 1 Kor. 12, 28 utillatelig å anta.

Her reiser seg følgende spørsmål: Forutsatt at det ikke er kvinnene som «taler» Efes. 5, 19, hvem er det så? Dette spørsmål har en viss sammenheng med spørsmålet om oversettelsen av pronomenet ἑαυτοῖς Efes. 5, 19 og det tilsvarende ἑαυτούς Kol. 3, 16.

Etter de fleste nyere oversettelser er de to pronomina resiprokt å forstå: talende til hverandre, lærende hverandre. I så fall må vi vel tenke oss kvinnene inkludert i uttrykket. Tanken er da at hele menigheten står i et kollektivt *ansvar for* den tale som finner sted, jfr. Rom. 15, 14; 1 Tess. 5, 11; Hebr. 3, 13. Men som framgår klart av 1 Tess. 5, 11—12 utelukker ikke dette kollektive ansvar at talen i menighetsforsamlingen faktisk besørges av bestemte embetsbærere eller bestemte charismatisk utpekte personer. Imidlertid er den resiproke oversettelse ikke nødvendig. I og for seg er de to nevnte pronomina refleksive (til forskjell fra det resiproke ἀλλήλους). E. L o h m e y e r oversetter Kol. 3, 16: «Mahnet und lehret euch.»[33]) King James' oversetter omvendt «yourselves» Efes. 5, 19. Den refleksive oversettelse må vel på begge steder sies å være språklig vel forsvarlig. Den tanke svinger trolig da med at menighetene selv skal besørge belæringen og talen, ikke bare være avhengig av den apostoliske belæring.

Under alle omstendigheter er det klart at talen de facto besørges av innehaverne av bestemte tjenester og funksjoner i menigheten. Paulus betoner at ikke alle er profeter, ikke alle lærere etc., 1 Kor. 12, 29, og forutsetter likeså i Efes. 4, 11 at disse og andre tjenester er lagt på bestemte personer. Som aktører i Efes. 5, 19 og Kol. 3, 16 har vi derfor å anta bestemte bærere av bestemte tjenester, etter 1 Tess. 5, 12 forstandere eller hyrder, dessuten lærere, eventuelt også profeter. Denne situasjon er ikke forskjellig fra den som foreligger 1 Kor. 14, 26 ff. πάντες i v. 31 må sikte til alle med profetisk gave, ikke alle tilstedeværende, likeså i v. 24.[34])

Hva nå taleforbudet i 1 Kor. 14, 34 angår, så kan vi nå sammenfattende si: Visstnok brukes i den forutgående kontekst ordene tie—tale primært eller i første rekke i formal betydning = tie stille, gripe ordet som taler. Men parallellkonteksten viser at «tie» og «tale» i selve forbudet ikke bare går på kvinnenes *opptreden* i menighetens forsamling, men også på deres *oppdrag:* de har ikke det oppdrag å forkynne det apostoliske ord i den offentlige forsamling. Samtidig er også hele kon-

33) Die Briefe an die Kol. und an Philem. (Meyers Komm.), 1930. Dette var også Luthers oversettelse; den er likeså bibeholdt i den reviderte utgave av Luthers oversettelse, Stuttg. 1956.

34) Til v. 31 se Odeberg.

teksten i 1 Kor. 14 ingenlunde bestemt bare av hensynet til ro og orden og opptreden, men først og fremst av hensynet til at «Kristi ord» skal «bo rikelig» i menigheten og bæres fram av dem som opptrer. Ikke bare reguleringen av charismatiske impulser er for Paulus det bestemmende synspunkt, men også den rette ordning av «ordets tjeneste». Når kvinnene karakteriseres som «tiende», så er bakgrunnen for dette tiepåbud den at det ikke er gitt dem å forkynne ordet (i denne forsamling).

Før vi forlater 1 Kor. 14, må vi på enda et punkt forsøke å utdype den interne begrepsanalyse av taleforbudet i v. 34. Det er nødvendig å *distingvere mellom tiepåbud og taleforbud.* Hvorfor nøyer ikke Paulus seg med å si at kvinnene skal tie? Det ville jo ha vært fullt tilstrekkelig dersom det bare dreide seg om en ordensforskrift. Men tiepåbudet er *begrunnet* i taleforbudet: «for (γάρ) det er ikke tillatt for dem å tale.» Det er ikke tiepåbudet som utgjør den egentlige grense for kvinnens opptreden, som en lås for kvinnens munn. Det er en grense som er trukket i spørsmålet om hvem det er som skal *tale.* Av dette utledes tiepåbudet som en praktisk konsekvens. Enda tydeligere ville taleforbudets selvstendighet overfor tiepåbudet ha framtrådt dersom vi med Koine-teksten (deri innbefattet Text. rec.) og Peschitta kunne lese perf. ἐπιτέτραπται istedenfor presens. Ordet ἐπιτρέπω betyr «overlate til», «overdra»; med pass. perf. kan jeg ikke forstå annet enn at taleforbudet må oversettes: «Det er ikke *overdratt* dem å tale.» Selv om en ut fra de vanlige tekstkritiske regler vel må avstå fra å anse denne tekst for den opprinnelige, så kommer den allikevel i betraktning som en meget gammel tolkning av taleforbudet. Er altså taleforbudet logisk primært i forhold til tiepåbudet, så gir seg derav berettigelsen av å analysere taleforbudet isolert fra tieforskriften. Dette bekreftes da også av at ordet «tale» opptrer i parallellkonteksten Efes. 5, 19 uten å være ledsaget av «tie». Har det i det foregående vist seg at det er metodisk feilaktig å la taleforbudet «drukne» i konteksten i 1 Kor. 14 — helt bortsett fra hvordan denne tolkes —, så gjelder også at taleforbudet i *engere* forstand må hevde seg overfor tiepåbudet. Det er uriktig å karakterisere hele utsagnet v. 34 som et «taushetsbud» (L. Brun); som stikkord er «taleforbud» det riktige.

III. *Taleforbudet i 1 Tim. 2, 11 ff.*

Før vi går over til å se på de vers som følger etter taleforbudet i 1 Kor. 14, er tiden nå inne til å trekke inn parallellteksten i *1 Tim. 2, 11 ff.* Vi har innledningsvis gjort gjeldende at de to tekster hører sammen. Allikevel har vi i første omgang av praktiske grunner gitt etter

for den almene tendens til å isolere 1 Kor. 14 fra 1 Tim. 2. Men en eksegese som ønsker å veilede kirken ved avgjørelser i kirkens liv, har ikke lov til å se bort fra pastoralbrevene. Ingen kirke som ønsker å fortsette å eksistere på Skriftens grunn, kan tillate seg å betrakte seg som løst for en forpliktelse med den begrunnelse at denne har sin basis (bare) i pastoralbrevene.[35]) Spørsmålet om den paulinske opprinnelse eller bakgrunn for disse brev er for øvrig etter stillingen innenfor forskningen på ingen måte avgjort i negativ retning. En kan bare tenke på den utbredelse den såkalte fragmenthypotese har i England.[36])

I 1 Tim. 2 gjelder taleforbudet det å fungere som lærer i menigheten. Stedet sikter tydelig ikke bare til kvinnens opptreden i ytre forstand, men gjelder hennes oppdrag. Det trekkes en grense for hennes opptreden som er begrunnet i at oppdraget å «lære» ikke er gitt henne. Så vidt jeg kan se er det ikke noen som bestrider denne fortolkning.[37]) De som oppfatter 1 Kor. 14 bare som en forskrift om kvinnenes sømmelige opptreden, blir nødt til å konstruere en ny historisk situasjon som bakgrunn for ordet i 1 Tim 2. Dermed innføres en kløft mellom de to tekster både eksegetisk og historisk[38]) som ikke kan være noe annet enn en konstruksjon. De terminologiske likheter mellom de to tekster viser at der må være en intim sammenheng mellom dem. Skulle så denne bestå deri at forfatteren av 1 Tim. 2 har laget en sekundær Abklatsch av 1 Kor. 14, og da således at han helt har misforstått det som sto der? Det lyder ikke meget rimelig. Må ikke under alle omstendigheter 1 Tim. 2 stå i kontinuerlig historisk sammenheng med det taleforbud som ifølge 1 Kor. 14 fantes i hele urkirken? Er det rimelig å anta at 1 Tim. 2 skulle ha mistolket et sådant taleforbud? Enten må en trekke 1 Tim 2 i retning av den formodede mening i 1 Kor. 14, eller omvendt 1 Kor. 14 i retning av 1 Tim. 2. Da dette siste sted er det klareste, og ingen synes å kunne benekte at det her foreligger et læreforbud for kvinner, så er bare den sistnevnte vei farbar.

Det er ingen tilfeldighet at de forskere som mener at taleforbudet i 1 Kor. 14 er sekundært i denne tekst, betrakter det formodede inn-

35) Interessant er at den betenkning angående kvinners adgang til presteembetet som de sakkyndige i Sverige framla 1950, ikke synes å operere med noen nedvurdering av utsagnet i 1 Tim. 2 som tekstgrunnlag for Skriftens syn. Jeg kjenner denne betenkning gjennom Sjöbergs referat, Exegeterna, s. 7 ff. Se også Fjelberg, s. 72 ff.

36) Se f. eks. A. M. Hunter, Slik er Det nye testamente, Oslo 1958, s. 147—50.

37) Se f. eks. Brun: «Et virkelig forbud mot kvinners opptreden som lærere i menighetsforsamlingene foreligger først i Pastoralbrevene», s. 150. Høgsbro: «Nej vil man finde et klart forbud mod en kvindelig forkynder- og læregerning i menigheden, skal man hen til et senapostolsk eller efterapostolsk skrift, til I. Tim. 2», s. 95. En annen sak er at Brun og Høgsbro setter dette forbud i motsetning til en tidligere frihet som skal ha foreligget på Paulus' tid.

38) Se forr. anm. Stendahl (som er for kvinnelige prester) atskiller seg fra de nevnte teologer ved at han ikke argumenterer ut fra en motsetning mellom 1 Kor. 14 og 1 Tim. 2. Dahl tier om 1 Tim. 2.

skudd som avledet av utsagnet i 1 Tim. 2.[39]) En riktig iakttagelse ligger her til grunn, nemlig den at 1 Tim. 2 ikke lar seg avlede av 1 Kor. 14. På flere vis hevder derfor taleforbudet i 1 Tim. 2 seg som et utsagn som står på egne ben. Det ser en også av de eiendommelige varianter som foreligger i begreper og termini, framfor alt ἡσυχία istedenfor σιγᾶν og διδάσκειν istedenfor λαλεῖν, likeså av innføringen av μανθάνειν straks i begynnelsen av utsagnet istedenfor at det i 1 Kor. 14 først kommer i det følgende vers (35). Alt i alt er den nærmestliggende forklaring på forholdet mellom de to tekster den at de begge avspeiler taleforbudet som det forelå utenfor dem begge, i urkirken, eventuelt i paulinsk utformning.

Forbudet i 1 Tim. 2 kan ikke tolkes som et forbud bare mot å framtre som offentlig talende. Temaet er her ikke kvinnens opptreden, men hennes forhold til lærefunksjonen i menigheten.[40]) Det ser en straks av den form tiepåbudet her har fått: «En kvinne skal la seg *lære,* motta lære, i taushet.» Hennes stilling er taushet når *læren* forkynnes. Taleforbudet er et klart læreforbud. Problemstillingen ligger i begrepsparet διδάσκειν—μανθάνειν, lehren—lernen. Denne spørsmålsstilling kan ikke være sekundært avledet av en forskrift for kvinnens offentlige opptreden som sosial-etisk spørsmål. Den bestemmelse av *tiepåbudet* som en i 1 Kor. 14 iallfall måtte overveie som mulig, foreligger her helt tydelig. Det å tie er å innta en bestemt *holdning* overfor den frambæring av læren, budskapet, som finner sted i menigheten. Å tie er ikke noe mekanisk utvortes, men ledsaget av en intensjon, nemlig å tilegne seg læren. Kvinnen tier i bevisstheten om den grense som er satt for hennes oppdrag. Når det læres, blir hun en lyttende.

*

Begynner med det ovenstående det eksegetiske innhold i taleforbudet å tre fram, så er dermed ennå ikke dets basis og motivering blitt klar. For Paulus er forbudet i 1 Kor. 14 ikke bare, slik som det ofte påståes, begrunnet i underordningsmotivet. Selv henviser han til «Herrens bud», v. 37. Forståelsen av dette uttrykk utgjør et nytt kjernepunkt i den eksegetiske diskusjon som danner bakgrunnen for spørsmålet om kvinnelige prester. I virkeligheten blir den rette forståelse av «Herrens bud» avgjørende for hele spørsmålet. Dette skal vi behandle i neste avsnitt (IV), hvor vi dessuten kommer tilbake til spørsmålet om forholdet mellom 1 Kor. 14 og 1 Tim. 2. Et siste avsnitt (V) er til slutt reservert for prinsipielle overveielser.

(Avsluttes neste nr.)

39) Mosbech, se ovenf. anm. 5; likeså J. Weiss, Der erste Korintherbrief (Meyers Komm.), 1910, og H. Lietzmann (Handb. z. NT), 1949. Jfr. Frøvig, s. 129 f.
40) Til Stendahls oppfatning se nedenf. i neste nr.

DOGMATISKE HOVEDTYPER

Av John Nome.

I nyere filosofisk tenkning og likeså i åndsvitenskapelig forskning i det hele anvender man ofte *typologiske* synsmåter for herved å finne fram til det karakteristiske ved en gruppe av varianter eller varierende synspunkter, idet man på denne vis lettere vil kunne se hvordan de forskjellige standpunkter står til de grunnleggende prinsipper i denne eller hin vitenskapelige disiplin. Den enkelte forskers posisjon har gjerne en eller annen 'individuelt' preget side, når han argumenterer for sitt syn, og dette gjør seg da også mer eller mindre gjeldende i hans framstilling av sitt bestemte, personlige standpunkt. Men alt dette personlig-individuelle avstreifes når vi betrakter de forskjellige posisjoner fra et typologisk synspunkt: Idet de enkelte standpunkter plaseres innenfor *type*-rammen, blir det almene ved deres grunnleggende trekk framhevet, og de sider eller grunntrekk den enkelte forskers standpunkt har felles med andre beslektede standpunkter, trer følgelig i forgrunnen. En 'type' representerer således en generalisering og en sammenfatning overfor individuelt pregede standpunkter. Og en typologisk betraktning av et bestemt problemfelt vil derfor i noen grad utjevne de motsetninger som har en mer tilfeldig-konkret karakter og understreke de grunnleggende likhetspunkter mellom standpunkter som kan forlikes innenfor en felles typeramme.

Dette blir aktuelt når vi i det følgende skal betrakte nærmere de muligheter for *type*dannelse som foreligger innenfor den teologisk dogmatiske tenkning (Dogmatikken), eller innenfor den systematiske teologis prinsipielle problematikk sett fra et typologisk synspunkt.

1.

Vi skal her gi spørsmålet om Dogmatiske hovedtyper en bestemt avgrensning, idet vi velger et konkret problemfelt av prinsipiell art til utgangspunkt for vår analyse, nemlig spørsmålet om teologiens objekt sett i lyset av metodeproblematikken. 'Teologiens objekt' vil her nær-

mest si: den dogmatiske teologis objekt. Dette spørsmål om 'objektet' er et sentralt prinsippspørsmål som har vært sterkt diskutert i den systematiske teologis prinsipplære i tidligere generasjoner og har fått fornyet aktualitet i de senere år. Når vi i det følgende kommer inn på forskjellige teologiske retninger, må vi undertiden, som antydet, skjematisere en del, idet de forskjellige oppfatninger blir sammenfattet under typologiske synsvinkler. Men herved kommer også hele problembehandlingen inn under videre, mer samlende perspektiver, som skulle lette oversikten — og samtidig åpne vei til forståelsen av de store prinsippmotsetninger som her gjør seg gjeldende eller kan være bestemmende for motsetningen mellom de forskjelligartede teologiske posisjoner.

Vårt prinsipielle utgangspunkt (det varierende syn på objekt og metode) er ikke tilfeldig valgt; motsetningene her får stadig konsekvenser for den enkelte teologs plasering i forhold til de mulige typer av dogmatisk tenkning.

Synet på teologiens objekt og på dens metode kan nemlig variere sterkt. Særlig gjelder dette metoden, hvor oppfatningene undertiden kan stå temmelig steilt imot hinannen. Men når man arbeider videre med saken, viser det seg etter hvert at det er et visst konstant problem-innhold i de spørsmål det her gjelder. For liksom 'teologiens objekt', tross de mange skiftende oppfatninger, likevel stadig er en felles-kristelig størrelse, kan de forskjellige metodiske forsøk som har vært gjort på å klarlegge dette objekt, i regelen oppvise flere beslektede trekk, fordi de i stor utstrekning er bestemt av felles kulturforutsetninger og tankestrukturer: dels av en felles idé- og teologihistorisk bakgrunn og av den vitenskapsteoretiske problematikk som er aktuell i samtiden, dels av aksiom-grupper som i en videre forstand har sammenheng med den åndelige situasjon innenfor nåtidens kultur. Enkelte av disse strukturtrekk som angår hovedmomentene i vårt tema, vil vi forsøke å antyde nedenfor i denne korte oversikt.

Men først noen refleksjoner av mer almen art.

Det dreier seg her om et objekt som gjennom århundrer har vært gjenstand for intens teologisk bearbeidelse, dvs. gjenstand for stadig fortsatte forsøk på begreps-bestemmelse, samt analyse og karakteristikk — og som til tross for dette stadig er gjenstand for til dels dyptgående meningsforskjeller og hvis erkjennelse ikke synes avsluttet, ja, som etter alt å dømme vedblivende synes å ville bli gjenstand for stadig fornyede forsøk på utforskning og tydning. Dette forhold gjør det allerede på forhånd sannsynlig at det her må være særegne vanskeligheter som knytter seg til utforskningen av dette objekt. At objektet m. a. o. må ha en noe annen karakter enn f. eks. de i enkelte henseender tilsvarende

objekter som en humanistisk vitenskap arbeider med. Og da man stadig har gjort — og gjør — fornyede forsøk på å utforske dette objekts særegne art eller 'vesen', er det videre sannsynlig at de nevnte vanskeligheter vil illustreres best idet vi betrakter disse forsøk fra *metodens* synspunkt. En nærmere analyse av denne metodeproblematikk vil også bringe klarere lys over enkelte konstante strukturforhold i de spørsmål som her berører vårt tema. En del av den metodeproblematikk det her dreier seg om, synes ikke å kunne komme til endelig avklaring, fordi den alltid vil være koblet sammen med *aksiom*-grupper som er bygget opp av synspunkter, ideer og virkelighetsforestillinger vi som forskende teologer selv deler med vår samtid og som vi derfor ikke kan stille oss på avstand av eller betrakte i kritisk perspektiv. Dette forhold forklarer for en del noe av det stadig uavsluttede ved alle forsøk på å bestemme dette objekts karakter og forhold til andre åndsfenomener i historien og dets plass innenfor virkelighetssammenhengen i det hele. — Men en like vesentlig del av vanskeligheten her skyldes de til dels dyptgripende meningsforskjeller som har gjort og fremdeles gjør seg gjeldende allerede i utgangspunktet, eller i oppfatningen av vårt tema, nemlig i selve bestemmelsen av objektet.

2.

Innenfor den systematiske teologi blir spørsmålet om objektet i alminnelighet drøftet i den del av denne teologi som behandler prinsippspørsmålene. Rammen for denne drøftelse kan variere en del. Det kan f. eks. være en utførlig Prinsipplære av eldre, tradisjonell type, en Prolegomena til Dogmatikken av mer kortfattet art, eller en Religionsfilosofi med teologisk tendens, eventuelt også spesialundersøkelser med bidrag til drøftelsen av metodespørsmålet. Det viser seg nå at spørsmålet om objektet er innbefattet i det mer omfattende og generelle spørsmål om den systematiske teologis *oppgave*. Her dreier det seg nemlig — med et mer variert uttrykkssett — om hvilken 'gjenstand', hvilket stoff eller materiale, hvilke problemer etc. som skal drøftes eller gjøres til gjenstand for behandling i systematisk henseende. Som på de øvrige teologiske fagområder er de momenter som konstituerer gjenstanden eller objektet, *gitt* i og med et bestemt 'stoff' eller materiale som skal undersøkes. Idet de enkelte betydningsfulle momenter i dette materiale kan søkes innenfor en nærmere angitt ramme (f. eks. 'Skriften', Bekjennelsen, 'Troen', Reformasjonens teologi, Moderne teologi, osv.), får gjenstanden også i begrepsmessig henseende liksom et fastere og mer konkret preg. Og idet vi foreløpig ser bort fra nyanser i de teologiske typer, kan vi si at det som helhet dreier seg om et gitt fenomen eller fenomen-kompleks, ikke om et tankemessig konstruert be-

grep; det kan romme til dels sterkt forskjelligartede moment-grupper, men representerer dog som et hele betraktet, et visst énhetlig objekt for forskningen.

I denne foreløpige bestemmelse av objektet, som har en temmelig generell karakter, er de vanskeligheter fremdeles tildekket som senere gjør seg gjeldende under analysen av objektet. All den stund objektet her består av et sammensatt materiale og rommer forskjelligartede problemer, er det klart at de forskjellige sider ved dette vil bli avdekket alt etter som man anlegger denne eller hin utgangsposisjon, dette eller hint synspunkt ved undersøkelsen av stoffet. Det problem vi her har antydet, gjør seg allerede gjeldende i første kapitel i drøftelsen av den systematiske teologis problemer, nemlig i spørsmålet om dens *oppgave*. Undertiden kombineres dette problem med spørsmålet om *metoden*.

Når vi reiser spørsmålet om *oppgaven* for en vitenskap, eller for en begrenset spesial-disiplin, er det for å bestemme det arbeid som ligger foran oss og som skal utføres, fordi det tilfaller denne disiplin. Jo videre arbeidsrammen er, desto mer generelt pleier vi å angi oppgavens karakter. I en spesial-undersøkelse kan vi derimot angi oppgaven mer direkte og bestemt. Når det dreier seg om en vitenskapelig disiplin av temmelig omfattende art hva objekt-innhold og problemgrupper angår, er det innlysende at bestemmelsen av oppgaven i stor utstrekning vil være avhengig av det hovedsynspunkt man finner er mest betydningsfullt ved løsningen av oppgaven, og dette vil igjen si: for arbeidet med å løse oppgaven. Altså peker bestemmelsen av hovedsynspunktet i retning av den *metode* man vil anvende under arbeidet med oppgaven. Men denne oppgaveformulering med dens angivelse av et metodisk hovedsynspunkt vil igjen være avhengig av ens — bevisste eller ubevisste — oppfatning (eller vurdering) av en rekke momenter innenfor objektfeltet, særlig de sider som står i relasjon til 'virkelighets'-problematikken i mer almen og aktuell forstand, eller mer konkret uttrykt: som er bestemt av tidens felles-kulturelle aksiom-systemer.

I bestrebelsene på å formulere den systematiske teologis oppgave gjør disse faktorer vi her har antydet, seg stadig gjeldende. Og det vil da også si, at bestemmelsen av objektet kan variere ganske sterkt, alt etter som denne eller hin oppfatning av oppgavens hovedsynspunkt dominerer.

Etter å ha studert en stor del av det materiale som foreligger på dette område, kan vi si at vi møter *to hovedtendenser* her, i den side av vårt problem som angår forholdet mellom *objekt*-bestemmelsen og *metode*-synet.

(1) Den ene tendens er overveiende bestemt av *hensynet til metoden* som det primære i denne forbindelse, dvs. en alminnelig vitenskapelig anerkjent metode.

Denne alminnelige vitenskapelige metode er i regelen mer eller mindre avhengig av en bestemt *filosofisk* grunnanskuelse eller av visse dominerende vitenskapsteoretiske aksiomer i samtiden. (Som et karakteristisk eksempel, jfr. den svenske Lunda-teologi i dens første fase; se A. Nygrens grunnleggende religionsfilosofiske skrifter fra 1921 ff.) — Hvor denne hovedtendens gjør seg gjeldende, blir metodesynet utformet som et alment religionsfilosofisk synspunkt, uten hensyn til kristendommens spesielt betingede objekt-forståelse (eller kristendommen som åpenbaringsreligion). Metodesynet bestemmer her følgelig objekt-oppfatningen. Den alment tilrettelagte metodeproblematikk får således direkte konsekvenser for oppfatningen og framstillingen av objektet og dets 'vesen'. Denne hovedtendens er dominerende i den systematiske teologi som beveger seg innenfor *Vesens*-begrepets ramme.

(2) Den annen hovedtendens er overveiende bestemt av *hensynet til objektet* som det primære i denne forbindelse. Forskeren eller teologen vil her ikke la seg binde av et bestemt metodologisk skjema som er filosofisk betinget og derfor eventuelt kan føres tilbake på en bestemt metafysisk grunnanskuelse, eller et syn som hviler på bestemte vitenskapsteoretiske aksiomer (dvs. avhengig av bestemte 'teorier' om hva som er 'virkelig' eller kan være virkelig, altså bestemte virkelighetsforestillinger, etc.). Man vil her orientere seg ut fra *objektet:* la objektet få eksponere seg så langt dette er mulig. — Denne sistnevnte tendens gjør seg gjeldende — programmessig sett — i den eldre, såkalte *konfesjonelle* teologi (eller Skrift-teologi, eldre og nyere), idet den orienterer seg ut fra *et gitt objekt* ('Skriften', Bekjennelsen, eller som i den nyere teologi: 'Åpenbaringen', 'Guds ord', eller Lov og evangelium, den aktuelle kirkelige lærenorm, osv.) og lar dettes selvmeddelelse være bestemmende *som utgangspunkt* for undersøkelsen av dets innholdsmomenter. Og denne undersøkelse kan da utføres ved hjelp av metodiske synspunkter som lar objektets egne momenter fritt få utfolde seg — uten at arbeidet hermed blir bundet av en metodeproblematikk som hviler i en filosofisk teori, som er dannet uavhengig av det her aktuelle objekt.

Når disse tendenser får utfolde seg i det teologiske arbeid, framstår de i konkret systematisk form i de to tilsvarende teologiske *typer*. Disse kan vi karakterisere med de nærliggende hovedbegreper som *Vesenstypen* og *Konfesjonstypen*. I vesenstypen er det som antydet, metodeproblematikken som dominerer strukturforholdet mellom objektbestemmelse og metodesyn, mens det i konfesjonstypen er objektets innholdsmomenter (enten i form av skriftord eller konfesjonelle læreformuleringer) som får en klar prioritet i forhold til metodespørsmålet.

Disse indre strukturforhold i typene henger bl. a. sammen med følgende momenter:

For vesenstypens representanter blir teologiens gjenstand og mulighetene for erkjennelse og metodisk eksplisering av denne tilrettelagt overensstemmende med de filosofiske teorier som systematikeren har tilegnet seg, og som må forekomme ham desto mer innlysende jo mer umiddelbart de synes å bekreftes av samtidens almene aksiomer på tenkningens og virkelighetssynets område.

For konfesjonstypens tilhengere representerer Skriften (eller med

de nyere begrensninger: Guds ord i Skriften) den første og egentlige erkjennelsesgrunn for teologiens objekt. Fra disse utgangspunkter vil derfor den videre eksplisering av objektet forme seg temmelig forskjellig innenfor de to typer.

3.

De to hovedtyper, hvis skjematiske grunntrekk vi her har antydet, forekommer vel forholdsvis sjelden i ren form. I teologihistorien og i nåtiden er de representert i forskjellige konkrete *varianter*. Disse varianter kan ha sine bestemte eiendommeligheter, preget av enkelte dominerende tidsstrømninger innenfor teologien, dels også av sin opphavsmanns spesielle interesser. Men med sine varierende utformninger befinner de seg likevel innenfor typens hovedramme. —

Blant de forsøk på typedannelse som vi finner i den teologiske litteratur, kan vi — som et eksempel fra nordisk teologi — nevne Gustaf Aulén s riss av «två teologiska hovudtyper» (se Herdabrev, 1933, s. 40 ff.; jfr. Den kristna gudsbilden, 1927, s. 245 ff., 274 ff.). Aulén kaller den ene «den traditionalistiska» og den annen «den idealistisk-humaniserande teologien». Den første fikk sin utformning innenfor den såkalte ortodoksi på 1600-tallet; den annen stammer fra opplysningstiden og bærer merke av denne opprinnelse. Disse typer svarer i noen grad til visse eldre varianter av våre hovedtyper. Men Auléns typeskjema synes ikke å være dannet på grunnlag av en analyse av metodeproblemets stilling innenfor typene, men vesentlig ut fra iakttagelser av visse dominerende trekk i de nevnte former for teologisk tenkesett. Ingen av dem har systematisk interesse i vår tid, ifølge Aulén. Begge tilhører «det föregående skedet». Nå har det vokset fram en teologi som har «en helt annan struktur», nemlig «den rena saklighetens teologi» (dvs. Auléns egen type). Denne type vil bestemme teologiens oppgave «på ett klart och ovedersägligen vetenskapligt sätt: teologien har sitt bestämda, givna objekt, nämligen kristendomen eller den kristna tron, som det gäller att metodiskt undersöka så, att dess egenart så klart som möjligt lägges i dagen. Teologiens centrala och avgörande fråga är frågan efter vad som är det äktkristna. Den allmänna vetenskapliga grundregeln har sin fulla tillämpning också för teologiens vidkommande: det gäller också här en forskning, som icke vet av någon annan lidelse än den rena saklighetens.» — Denne innstilling røper imidlertid ingen saklig erkjennelse av teologiens særegne problematikk som vitenskap, og forsøket på å annektere vitenskapelighetens etikett for den ene type og beskrivelsen av den som den rene saklighets teologi viser en ukritisk holdning til de grunnleggende metode- og prinsippspørsmål. Dette blir ytterligere klart i Auléns tillempning av det almene vitenskapsbegrep i tilretteleggingen av «den systematiska teologiens uppgift» (se Den allmänneliga kristna tron, [4]1943, § 1). —

I en teologisk brytningstid vil det stadig være tilløp til *nye* typedannelser. Et forsøk i denne retning ble innledet i mellomkrigstiden — særlig ved den dialektiske teologis opprør mot den tidligere nyprotestantiske teologi — og holder nå på å bryte igjennom mer generelt. Det holder på å danne seg, ja, vi kan si: det har allerede dannet seg *en ny teologisk type*, som har sin egenartede teologiske struktur og ikke

faller sammen med de to eldre typer. Denne tredje type vil vi her kalle *Budskapstypen*. Det er på sett og vis denne som for tiden dominerer den teologiske debatt, idet den representerer *vår tids* søken etter nye problemstillinger og -løsninger på dette område. Og ikke minst i de spørsmål som angår vårt tema, kommer budskapstypen til å bety en viss modifikasjon av enkelte av de stramme generelle strukturlinjer som preger de eldre typer.

Men før vi går inn på budskapstypens problematikk, skal vi betrakte enkelte struktureiendommeligheter ved de eldste typer litt nærmere.

4.

Av disse eldre typer — som i forskjellige varianter fremdeles gjør seg gjeldende i tidens teologiske brytninger — er *konfesjonstypen* samtidig både den eldste og den enkleste. Den har fått sin første konsekvente utformning i den gammelprotestantiske, ortodokse dogmatikk, som hvilte på den hovedforutsetning, at det *inspirerte Skriftord* rommer en (overnaturlig) gudserkjennelse, og det er dogmatikkens oppgave å ordne det brokede skriftmateriale i Bibelen til et enhetlig hele. I konsentrert form kan en si at *Gud* — gjennom skriftordets sannhetsmeddelelse — her fremdeles er teologiens (dvs. Dogmatikkens) objekt. Derved har objektet fått en mest mulig enhetlig og klart begrenset form.

Innenfor konfesjonstypens ramme har det i tidens løp fremstått mange varianter, med til dels temmelig ulikeartede standpunkter i prinsipptekningen. Vi kan her ikke beskjeftige oss med særegne varianter i konfesjonstypens teologihistorie, men må nøye oss med å framheve noen typiske grunntrekk.

Som et grunnleggende trekk ved konfesjonstypen er forankringen i Skriftordet det skapende moment: den dogmatiske erkjennelse har sin første kilde i Skriften som Guds ord. Men en eventuell sitering og opphopning av skriftord gir ingen løsning av dogmatiske spørsmål i systematisk henseende. I de mer kritiske varianter av typen møter man følgelig en søken etter det normative synspunkt i tilretteleggingen av det brokede skriftmateriale. De fleste av konfesjonstypens representanter finner dette i tilknytning til den kirkelige bekjennelse. Og dette setter ofte dype spor i dogmatikkens utformning. Hovedsynspunktet er fra først av den normative læreformulering — som i denne ramme kan gis uttrykk i dogmatiske satser som slutter seg nær til konfesjonens grunnmomenter.

Fra en systematisk avveiet ideal-type innenfor denne hovedramme går det to forskjellige variant-linjer til sidene: Den ene går i retning av Skriften som ene-dominerende instans; — denne ender i biblisismen

som dogmatisk posisjon. Den annen linje går i retning av Bekjennelsen som her betraktes som en ferdig formulert kirkelig dogmatisk norm, som ikke kan støpes om uten med fare for at viktige sannhetsmomenter går tapt; — denne variant konsekvent utformet fører til dogmatisk repristinasjon.

Det sentrale prinsipielle problem innen konfesjonstypen er således å finne det rette balansepunkt på den strukturlinje som forbinder skrift og bekjennelse — slik at man ikke havner i en av de to ekstreme muligheter: i biblisismen — eller i konfesjonalismen.

I det 19. århundres Erlanger-teologi forsøkte man å avverge disse utglidninger til sidene ved primært å forankre den religiøse erkjennelse i 'erfaringen' ved siden av Skriften. Men herved løp man den risiko at erfaringsteologiens struktur i prinsipptekningen fikk en karakter som minner om tilsvarende tendenser i representative varianter innenfor vesenstypen. Den kirkelig-konfesjonelle forankring i erfaringsteologien var dog i de fleste tilfelle så utpreget, at dens representanter i dogmatikken så å si uten unntagelse plaserer seg innenfor konfesjonstypens ramme.

De tankemessige vanskeligheter som erfaringsteologiens variant av konfesjonstypen hadde å kjempe med, gjør seg enda mer uhemmet gjeldende hos de fleste representanter for *vesenstypen* i samme epoke og senere.

5.

Om grunntendensen innen konfesjonstypen kan sies å gå i retning av en mest mulig enkel og udifferensiert oppfatning av teologiens objekt, er den motsatte tendens sterkt framtredende innenfor vesenstypen. Her dreier det seg i alminnelighet ikke om erkjennelsen av et klart omgrenset objekt, men — for å bruke et uttrykk av Ernst Troeltsch — om «*die Gesamtmasse des Christentums*», dvs. hele det brokede kompleks av religiøse følelser, tradisjoner, ideer, dogmer — av dels tradisjonell kirkelig, dels av mer individualistisk art — som i indre brytning med den vesterlandske kulturs øvrige momenter utgjør *den kristne religion* som aktuell størrelse innenfor det moderne åndsliv.

Den oppgave som presenterer seg innenfor denne ramme, synes meget komplisert i og med at forskningens gjenstand danner et så kompleks fenomen, sammensatt av en rekke vidt forskjellige faktorer. Og selv om man innsikter oppgaven på dette hovedformål: å bestemme «kristendommens vesen», så vil man gjennom vesens-begrepets vitenskapsteoretisk sett ubestemte konturer ha åpen adgang for en rekke forskjelligartede metodologiske oppfatninger, såfremt disse står i indre forbindelse med den *filosofiske grunnproblematikk* av moderne art

som danner *hoved*forutsetningen for hele den problemstilling vi møter innenfor vesens-rammen.

For øvrig er vesenstypens *forutsetninger* mange, både av ånds-, idé- og teologihistorisk samt vitenskapsteoretisk art. Vi kan i denne forbindelse bare tangere enkelte av dem.

Vesenstypens historiske oppkomst er bl. a. preget av dette forhold at kristendommen henimot slutten av Opplysningstiden ikke lenger inntok sin gamle, suverene plass blant religionene i den dannedes bevissthet. De øvrige, ikke-kristne religioner fikk også mer og mer krav på interesse. Og samtidig måtte kristendommens stilling i og betydning for ånds- og kulturlivet bestemmes. Dette skapte problemet om «religionens vesen» — og som neste etappe: spørsmålet om «kristendommens vesen». — Hertil kom så innflytelsen fra den kantiske kritisisme i synet på erkjennelsens 'gjenstand', hvilket førte til Schleiermachers problemstilling: at bare de kristelig fromme sinns- eller bevissthetstilstander kunne bli objekt for den systematiske erkjennelse. Dermed var det grunnskjema risset opp som har bestemt vesenstypens problematikk.

I systematisk henseende er denne type særlig preget av de problemrekker som åpner seg idet teologiens gamle, klart omgrensede objekt (i konfesjonstypen) oppløses. Hermed inntrer etter hvert en forskyvning i objektfeltets momenter, som strekker seg over hele det teologiske område. Dette får blant annet de største konsekvenser for *åpenbarings*begrepet. Etter høyre-ritschlianernes kapitulasjon overfor dette problem vil således de radikale retninger ikke lenger anerkjenne noe markant skille mellom en spesiell bibelsk gudsåpenbaring (i Jesus Kristus, formidlet gjennom Guds ord i Skriften) *og* den alminnelige gudsfornemmelse som det religiøse sinn rommer og som er et almenmenneskelig fenomen.

Karakteristisk for de fleste representanter for vesenstypen er dette at de så å si uten videre godtar som et grunnleggende aksiom, at *metoden* må være den samme innenfor systematisk teologi, inklusive dogmatikken, som i de nærbeslektede humanistiske disipliner (f. eks. filosofisk kunnskapslære, idéhistorie, religionshistorie, osv.). Hvilke konsekvenser dette innebærer for framstillingen av dogmatikkens innhold, gjør man seg ikke alltid klart. Som kjent kan de filosofisk betingede, vitenskapsteoretiske standpunkter forskyves ganske sterkt fra epoke til epoke, og ikke alle epokers dominerende metodesyn er like gunstig for en saklig framstilling av kristendommens idé- og åndsinnhold. Men vesenstypens systematikere må her likevel uvilkårlig trekkes med i samme forskyvningsprosess, hvis deres problemstillinger ikke skal bli 'foreldet' eller avlegs som vitenskapelig begrunnede metodesyn.

Vi kan her ikke gå inn på de forskjellige varianters særegne problematikk på dette område, men må begrense oss til å nevne én historisk sett særlig betydningsfull variant av vesenstypens metodeproblematikk, som fremdeles er aktuell, nemlig den svenske *Lunda-teologi*.

Ifølge Nygrens første kritisk systematiske skrifter er det den kantisk-schleiermacherske problemstilling innenfor den filosofiske prinsipptenkning som

danner den rette og eneste vitenskapelige basis for dogmatikken (se særlig Nygren: Dogmatikens vetenskapliga grundläggning, 1922). De almene aksiomer som den kantiske kunnskapslære bygger på, antas følgelig som gyldige også for dogmatikken. 'Filosofien' er for Nygren en kantisk tilrettelagt kunnskapskritikk. Dennes prinsipper utformes senere i direkte metodologisk retning som *motivanalyse* (til grunnleggelsen av denne, se Nygren: Den kristna kärlekstanken I, 1930, Inledning; Filosofi och motivforskning, 1940). Resonnementet hos Nygren har tilsynelatende en helt almenfilosofisk karakter; dets særegne eller filosofisk retningsbestemte karakter (den kantiansk filosofiske aksiomatikk) trer således sterkt i bakgrunnen. — På dette punkt har kritikken mot Lundateologien satt inn i de senere år — uten at den ennå er ført til ende. Blant kritikerne har bl. a. Gustaf W i n g r e n gjort gjeldende, at Nygrens forsøk på å gi en «vitenskapelig grunnlegning» av dogmatikken, nemlig ut fra den kantiske kritisismes posisjoner, er forfeilet — i prinsipiell og metodisk henseende. De kategoriale begrepsrammer som denne filosofiske grunnlegnings-disiplin arbeider med, oppfattes av Nygren som rent *formale,* men ved en kritisk undersøkelse av deres innflytelse på det bibelske stoff, viser det seg, ifølge Wingren, at de rommer bestemte forutsetninger (ontologiske og antropologiske) som får bestemte konsekvenser for behandlingen av det historisk-religiøse materiale. Og liksom prinsippene for denne vitenskapelige dogmatikk er utformet i den kantisk-kritiske religionsfilosofi, får også teologien som vitenskap sin *oppgave* formulert innenfor den samme filosofiske ramme, hvor gyldighetsbegrepet står i sentrum. Og etter at de metodiske grunnbegreper er bestemt, blir teologien henvist til et materiale, et stoff, den skal undersøke, og som inneholder de historiske kilder om kristendommen. Oppgaven er nå å finne ut hva som er «det egentligen kristna», «det äktkristna», «det kristna grundmotivet», — «det specifikt kristna i kristendomen. Eller helt kort sagt: Frågan gäller *kristendommens väsen*» (se Nygren: Det bestående i kristendommen [1922] ²1956, s. 13.) — I sin ferdige skikkelse som *motivforskning* bygger denne teologiske retning på bestemte *filosofiske* forutsetninger, idet forskerens *spørsmål* til materialet er «filosofisk stillet», men *svaret* hentes fra historien. (Jfr. den alminnelige definisjon av 'grunnmotiv': Et grunnmotiv er et i historien foreliggende svar på et spørsmål som er filosofisk stillet.) Forskeren kommer således, prinsipielt sett, med filosofisk bestemte spørsmål til det bibelske materiale og bedømmer følgelig skriftordene som «tros-utsagor» på linje med andre historiske utsagn. Teologen spør her m. a. o. om ting som dette stoffet ikke kan svare på, fordi det aldri har vært aktuelt for det (f. eks. 'gyldighet'), men han går samtidig forbi de spørsmål som det bibelske ordet virkelig stiller, framhever Wingren, nemlig skyldens problem og lovens betydning som forutsetning for evangeliet. — Som *systematisk metode* betraktet er det ikke urettferdig, hevder Wingren, om man sier, «att motivforskningen ... direkt förhindrar, att den systematiska teologiens problem radikalt ställes». Og kritikken her munner ut i en sats om at metoden bør bestemmes under arbeidet med materialet, ikke *før* kontakten med dette (se Wingren: Teologiens metodfråga, 1954, s. 143, 214, etc.; til diskusjonens videre forløp, jfr. innlegg av Nygren og Wingren i Svensk teologisk kvartalskrift 1956.)

6.

Den intensjon vi møter hos Wingren i hans forsøk på oppgjør med motivforskningen, er den samme tendens som i den nyere teologi har skapt den teologiske type vi har kalt *budskapstypen.* Som tidligere

nevnt danner denne type en dominerende faktor i den aktuelle teologiske debatt. Innflytelsen fra Karl Barths teologi har vært en mektig impuls for denne teologiske type som setter det bibelske kerygma i sentrum for den teologiske interesse. Ikke minst i den dogmatiske tenkning merkes denne innflytelse sterkt. Innenfor nordisk teologi er Regin Prenters dogmatikk (Skabelse og genløsning. Dogmatik, 1951—53, ²1955) et markant eksempel på en dogmatisk utformning av budskapstypen, i tilpasning til de aktuelle tendenser av omfattende ekumenisk art i den nåværende kirkelige og teologiske situasjon. Også her merker man Barth som bakgrunn, f. eks. i bestemmelsen av dogmatikkens oppgave og dens plasering mellom Skriften som forutsetning og forkynnelsens situasjon som aktuell foranledning.

Med henblikk på vårt tema kan vi si at enkelte linjer innenfor budskapstypens struktur peker i retning av konfesjonstypens objektbestemmelse, men som regel med en noe rommeligere forståelse av skriftautoriteten. Interessen er særlig konsentrert om de sentrale momenter i det bibelske budskap som angår Kristusvitnesbyrdet, men man streber også fram mot en teologisk innsirkling av hele det bibelsk-profetiske budskap. Prenter framholder således i en programmatisk artikkel om «Dogmatikkens historiske karakter» (i Festskrift til J. Nørregaard, 1947), at «dogmatikkens genstand er et profetisk budskab, som altid vil pege hen på og formidle en guddommelig handlen i historien». Dette objekts *budskaps*karakter betones, likeså at det er knyttet til en *handling* av Gud, og samtidig bevitner og formidler denne. Derved skaper også budskapet *historie — som medbestemmer* erkjennelsen av budskapets innhold. Dette medfører at en rent teoretisk erkjennelse av dogmatikkens gjenstand ikke er mulig. Følgelig avvises «ortodoksiens mistydning av dogmatikkens genstand», nemlig at denne skulle romme en rekke tidløse sannheter, hevet over historiens omskiftelighet. — Evangeliets budskap er selv «i eminent forstand en historisk størrelse». Således blir dogmatikken «en videnskab og beskrivelse som er bundet til et profet-historisk ord som sit objekt». — Denne vitenskap bekymrer seg ikke om den filosofisk sett kan kalles vitenskap. Den har samme innstilling som all annen vitenskap, at den i sitt arbeid «ubetinget må føje sig efter sin genstand». — Liknende synspunkter blir også hevdet i Prenters Prolegomena til hans dogmatikk. I denne innstilling møter vi samme krav til frihet overfor en teoretiserende metodeproblematikk som hos Wingren, — som får uttrykk i satsen om «metodisk frihet att ta hänsyn till stoffet».

Sammenliknet med vesenstypens metodekrav ut fra filosofiske forutsetninger har tendensen innenfor budskapstypen nå svinget i helt motsatt retning: forholdet til objektet anerkjennes som det primære

og den grunnleggende forutsetning for en saklig eksplikasjon av budskapets innhold.

Også innenfor budskapstypen finnes det en del varianter med forskjellig særpreg. Men som helhet betraktet preges denne type av en viss ubekymrethet m. h. t. metodens problemer; prinsipptenkningen trer tilbake, og i stedet gjør man raske, besluttsomme grep henimot objektfeltets åpenbaringsmomenter.

Hos enkelte av konfesjonstypens representanter i senere tid er det også en viss tendens til å nærme seg budskapstypens bibelske og dogmatiske problematikk. Man kan her bl. a. tenke på Werner Elert, som med sitt normative sikte i dogmatikken bestemmer dens oppgave slik at den skal gi uttrykk for «den Sollgehalt des kirchlichen Kerygmas» (Der christliche Glaube, 1940, ²1956).

Etter sin intensjon hører Rudolf Bultmanns kerygmatiske teologi hjemme i budskapstypen. Men ved sin spesielle tolknings-aksiomatikk, direkte overtatt fra eksistensialfilosofiens kategoriale tilrettelegging av den menneskelige situasjon, som *metodisk* interpretasjon, inntrer så sterke misvisninger på enkelte punkter i tolkningen av det bibelske kerygmas innhold, at Bultmanns teologi som helhet neppe kan sies å være en ekte teologisk representant for budskapstypen. Med sine eksistensialfilosofiske forutsetninger kan Bultmann vanskelig innordnes i budskapstypens ramme, men faller utenfor denne og danner en *mellomtype* mellom vesens- og budskapstypen.

7.

I vårt forsøk på karakteristikk av de tre hovedtyper av systematisk teologi har interessen fortrinsvis samlet seg om forholdet mellom objektbestemmelse og metode. Dette har medført at bare en del av de strukturlinjer som forbinder denne del av problematikken med de sentrale partier av objektets innholdsmomenter, er blitt helt tydelige. For å gi en antydning av den indre sammenheng det er her, vil vi til slutt feste oppmerksomheten ved et enkelt moment innenfor objektets problemstruktur. Det gjelder spørsmålet om objektets *historiske* karakter og de problemløsninger som frambyr seg i systematisk henseende innenfor de tre typer.

Som kjent har de radikale varianter av vesenstypens teologi siden århundreskiftet i høy grad kjempet med *historismens* problem — som skyldes innflytelsen fra den moderne historiske metode og dennes konsekvenser. Og historismens problematikk har her i ikke liten utstrekning vært medbestemmende for oppfatningen av 'kristendommens vesen', idet den i historismens perspektiv framtrer som en religion som så å si i enhver henseende er under den historiske forvandlings lov.

Men også innenfor de øvrige teologiske typer må man ta stilling til den historiske side ved den gjenstand man oppfatter som dogmatikkens objekt.

Med henblikk på *budskapstypens* problematikk vil man kunne forme spørsmålet slik:

Hvordan oppfattes forholdet mellom *det uforanderlige* og *det vekslende* i det historisk-profetiske budskap?

Alle de teologiske typer *forutsetter noe* i forbindelse med sin stillingtagen til dette spørsmål om det historiske, nemlig et *aksiom* (noe man ikke analyserer, men går ut fra som selvinnlysende) — som er karakteristisk for den teologiske grunnholdning innenfor typen. Også måten å forme spørsmålet på er ofte uttrykk for forutsetninger av nevnte art. — I vårt spørsmål ovenfor, som er formet ut fra budskapstypens forutsetninger, blir det *forutsatt at* det er noe «uforanderlig» i budskapet: en kjerne som nærmere kan antydes, og likeså *at* det er noe «vekslende» som her gjør seg gjeldende idet budskapet framtrer i historien (som meddelelse om en begivenhet: Kristusbegivenheten) og skal gis et teologisk forståelig uttrykk i den aktuelle situasjon.

Det første moment (det uforanderlige i budskapet) er «selve den historiske Kristusbegivenhet, det som skjedde i keiser Augustus' tid». Dette moment er forutsatt, — nemlig *at* det er skjedd slik som evangeliet i hovedtrekkene beretter om det; forutsatt fordi det hører med til Kristustroens fundamenter. Og dette moment er innenfor budskapstypens ramme *ikke* i direkte forstand gjenstand for *forskning,* men for en art 'beskrivelse' som ved hjelp av det profetiske ord selv vil *henvise til* denne begivenhet (nemlig «Jesu liv, død og oppstandelse som frelseshistoriens midtpunkt»).

Det annet moment (det egentlig historiske): «det vekslende» i forbindelse med det profetisk-evangeliske budskap, knytter seg til oppfatningen, erkjennelsen og den dogmatiske formulering av budskapet i de skiftende historiske situasjoner. Dette moment omtales hos Prenter bl. a. som «det perspektiv, hvorunder den uforanderlige Kristusbegivenhed anskues til de forskellige tider» (Festskr. til N., s. 250). Dette siste moment er *gjenstand for forskning.* Og dogmatikkens *oppgave* er nettopp, ut fra budskapstypens grunnsyn og forutsetninger, å forsøke på — i den bestemte, aktuelle kirkehistoriske og verdenshistoriske situasjon hvor dogmatikeren (og forkynneren av budskapet) står — å eksplikere dogmet på ny, under henvisning til den hellige skrift og med stadig henblikk på forkynnelsens situasjon (jfr. Prenters dogmatikk).

Ved en mindre endring i generaliserende retning av den spørsmålsform vi har anvendt ovenfor, kan vi få klarlagt hvordan de øvrige typer vil stille seg til spørsmålet om forholdet mellom det uforanderlige og det vekslende i budskapet. Som nevnt er denne spørreform dannet ut fra budskapstypens særegne problematikk. For å tilpasse den til de øvrige typer, slik at vi får en viss generell formular, kan vi si at spørsmålet dreier seg om forholdet mellom *objektets innhold* (Skriftens åpenbaringsmomenter, evangeliets budskap, kristendommens vesen) og dettes *metodiske formulering* eller dets endelige dogmatiske erkjennelsesform i teologien (dogmatikken).

En kritisk undersøkelse av denne art kunne foretas på et konkret historisk materiale. Det har vi ikke anledning til her. Vi må nøye oss med å antyde undersøkelsens resultat.

Det viser seg i dette tilfelle at de tre typers holdning eller innstilling til vårt spørsmål ikke i første rekke er grunnet på forskning, men den er i sine grunntrekk *bestemt av* typenes grunnleggende *aksiomer*. Og disse aksiomer får videre utslag — *enten* gjennom et trosbetinget forhold til objektet (dvs. en førvitenskapelig visshet om objektets eksistens, eventuelt dets karakter), *eller* ved en filosofisk metodeproblematikk (som undertiden nærmer seg en filosofisk 'teori' om objektets karakter).

Den første av disse muligheter har vi møtt i budskapstypen. Den preger også i høy grad konfesjonstypen (altså begge skrifttyper).

Den annen er karakteristisk for de fleste varianter av vesenstypen; skjønt her gjør også ofte et trosbetinget forhold til enkelte sentralkristelige momenter seg gjeldende.

For å sammenfatte resultatet av typenes forhold til vårt spørsmål:

(1) *Budskapstypen* forutsetter at budskapet har en viss «blivende identitet», dvs. innholdets kjerne er den samme til enhver tid; men dets uttrykksform i teologien (dogmatikken) er bestemt av historiens omskiftelighet; de dogmatiske (og som regel også de konfesjonelle) formuleringer er forsøk med betinget systematisk verdi.

(2) *Konfesjonstypen* forutsetter at evangeliets sannhet, åpenbart gjennom Skriftens ord og tilgjengelig for den troende ved Testimonium Spiritus Sancti, har en uforanderlig karakter, den samme til enhver tid. Det evangeliske budskaps innhold er tilstrekkelig klart formulert i de kirkelige bekjennelsesskrifter, som er et uttrykk for kirkens bekjennelse til evangeliet, nemlig til Kristus som evangeliet vitner om og som er sentrum i kirkens liv. Det er den teologiske dogmatikks *oppgave* stadig på ny å prøve dogmet om Kristus på Skriftens og bekjennelsens grunn, og således nå fram til å vise hva den kirkelige forkynnelse skal inneholde (dens normative karakter).

(3) *Vesenstypen*. De radikale (historistiske) varianter av vesenstypen forutsetter at både det religiøse innhold i kristendommen og erkjennelsesformen er utlevert til historiens omskiftelighet. Den religiøse kjerne i evangeliet oppfattes forskjellig fra tid til tid; den kristne religion er stadig under omformning i historiens prosess. Og dermed kan forsøkene på å gi uttrykk for kristendommens vesen bare nå fram til foreløpige løsninger i systematisk henseende, aldri til endelige (eller normative) teologiske formuleringer.

(4) *Bultmanns mellomtype*. Bultmanns teologi forutsetter et visst minimum (et kerygma) av dogmatisk identitet (en «mytologisk rest») i frelsesbudskapet. Men dette må renses ut av dets mytologiske kledebon i evangeliene («avmytologiseres»). Bultmann forutsetter at tydningsformelen er funnet i og med Heideggers moderne eksistensialfilosofiske tolkning av den menneskelige eksistens.

*

I et mer omfattende forsøk på avklaring av de dogmatiske typers indre strukturforhold og forholdet mellom dem kunne man trekke inn en rekke konkrete eksempler med karakteristiske utsagn i forbindelse med prinsipielle standpunkter og dominerende systematiske formuleringer som illustrasjonsmateriale. Det har vi ikke hatt synderlig anledning til i denne foreløpige presentasjon av typene. Det som er anført om typenes indre problematikk, med utgangspunkt i oppfatningen av forholdet mellom objektbestemmelse og metodesyn, angir de grunnlinjer som kan forlenges videre fram til formuleringen av de sentrale dogmatiske partier.

Enhver som har noe kjennskap til den nyere teologiske litteratur, vil ha lagt merke til at ordet 'budskap' er et stikkord vi møter overalt her; det opptrer så å si stadig når de teologiske forfattere nærmer seg kjernen i den sak som skal meddeles. Det synes således nå, sett fra denne hyppige litterære bruk av ordet, å herske en nesten almen konsens om at kristendommens sentrale innhold er et budskap av en særegen art.

Ordet budskap har i de senere årtier også bredt seg til andre kulturområder enn det direkte teologiske og religiøse. Særlig innenfor det estetiske livsområde, f. eks. i skjønnlitterære arbeider og i analyser av kunst, taler man stadig om at verket har et budskap av denne eller hin art. Også i den politiske språkbruk i etterkrigstiden er ordet budskap blitt brukt ved mangfoldige anledninger. — Denne hyppige forekomst av uttrykket budskap bør derfor ikke forlede til å tro at man har med en representant for budskapstypen å gjøre straks en teologisk forfatter bruker dette ord. Også typiske representanter for varianter av vesenstypen kan anvende uttrykket — uten at dette behøver å bety noen ny aspekt eller strukturendring i deres syn på kristendommens vesen. Undertiden kan bruken være et varsel om at et nytt syn er underveis. Men det som avgjør saken, er som vi har sett, en aksiomkritisk analyse av vedkommende teologs grunnstandpunkt og metodiske innstilling.

Leiv Aalen: *Systematiske hovedproblemer i nyere svensk og dansk teologi.*

I.

Den nyere svenske teologi er vel den mest selvstendige foreteelse innenfor skandinavisk teologi på lange tider. Selvstendigheten viser seg allerede i det bemerkelsesverdige faktum at det i Sverige ikke har fremstått en eneste elev av Karl Barth eller noen representant for den såkalte dialektiske teologi i det hele. At denne kontinentale «Theologie der Krisis» aldri har kunnet få nevneverdig innflytelse i Sverige, har etter alt å dømme sin årsak først og fremst i det forhold at den svenske teologi, og da i særlig grad Lundateologien, selv representerer en lignende, men for øvrig helt selvstendig reaksjon på den nyprotestantiske liberalisme, som på sin side Barth og den teologi som er gått ut fra ham.

Den egentlig epokegjørende skikkelse innenfor Lundateologien, Anders Nygren, ble med sitt store arbeid om den kristne kjærlighetstankens historie, med undertitelen «Eros och agape», i tredveårene kjent som banebrytende systematiker også utenfor Norden. Mindre kjent, fordi de ikke er blitt oversatt, er hans religionsfilosofiske arbeider fra begynnelsen av tyveårene, hvor han satte seg som mål å levere en vitenskapelig fundering av dogmatikken, «med särskild hänsyn till den Kant-Schleiermacherska problemställningen», som det heter i en programmatisk titelformulering fra denne tid. Metodisk gikk altså Nygren en helt annen vei enn Barth: Mens Barth utvikler en protestantisk skolastikk, tar Nygren fatt på kristendommens idéhistorie. Barth taler om en gudsåpenbaring som ikke kan bli objekt for menneskelig erkjennelse, for så å bygge bro over den avstand mellom det guddommelige og det menneskelige som må gjøre seg gjeldende i dette skjema, ved å fremstille det menneskelige som «lignelse» for guddommen som på samme tid skjuler og åpenbarer seg i Kristus. Nygren går derimot ut fra religionen som immanent humant grunnfenomen, for så på paradoksal vis å utvikle en teologi om den guddommelige agape i motsetning til den menneskelige eros, som da nettopp i sin religiøst åndeliggjorte skikkelse avsløres som altfor menneskelig.

Når altså Nygren her synes å ende ved en lignende avstand mellom guddommelig og menneskelig som den Barth gikk ut fra, vil man tross all forskjell som rår mellom dem, nok kunne forstå hvorledes Nygren innenfor sitt innflytelsesområde har kunnet innlede en lignende epoke som Barth på Kontinentet. Det av Nygren formulerte program er da også en tid på en imponerende måte blitt gjennomført av hans medarbeidere og elever i Lund, fremfor alt den noe eldre Gustaf Aulén samt Ragnar Bring. Derimot har Nygrens etterfølger på lærestolen for teologisk etikk, Gustaf Wingren, i sin bok om «Teologiens metodfråga» (1954) kommet med en skarp kritikk av dette program, noe som synes å være opptakten til en teologisk generasjonsveksling. Hovedstøtet rettes her mot Nygrens kritisistiske fundering av dogmatikken, ifølge hvilken religionens transcendentale kategori består i det innholdstomme «spørsmål» etter det evige eller etter gudssamfunn, mens det reale svar på dette spørsmål må søkes i religionshistorien, respektive i kristendommens historieskapende «grunnmotiv» (jfr. Nygrens tilslutning til Schleiermachers

religionsfilosofiske og teologiske program i Svensk teol. kvartalskr. 1934, s. 71 ff. samt diskusjonen mellom Nygren og Wingren sammesteds årg. 1956).

Wingren slutter seg her til den kritikk av Nygren som de danske systematikere Løgstrup og Prenter allerede tidligere hadde satt frem. Ifølge denne kritikk arbeider et program som Nygrens uuttalt med et kulturfilosofisk religionsbegrep som i grunnen ikke forstår kristendommen som guddommelig budskap, men som et produkt av en menneskelig åndsfunksjon i transcendentalfilosofisk forstand. Denne innvending kan da også støtte seg til det forhold at Nygren vil begrense sannhetskategorien til bare å gjelde den vitenskapelige teori, mens det derimot for religion og moral og også for kunsten settes opp spesielle ateoretiske «gyldighets»-kategorier. Mens Uppsalafilosofen Ingemar Hedenius (Tro och vetande, Sth. 1949, s. 183, se også s. 163 ff. og 218 ff.) i dette rett og slett værer en apologetisk «svindel», mener dogmatikeren i Uppsala, Hjalmar Lindroth (jfr. «Nordisk teologi», Bring-festskrift, Lund 1955, s. 169 ff.), at Nygren ikke har gjennomført noen kritisk forbedring av sine tyske læremesteres kritisisme, men at han tvert om har miskjent kritisismens egentlige intensjon.

Det som ligger bak disse nokså forskjellige vurderingene av Nygren er den i og for seg riktige iakttagelse at han har modifisert den religionsfilosofiske kritisisme, nemlig i samsvar med nykantiansk transcendentalfilosofi. Men hans kritikere synes å ha oversett den viktige omstendighet at Nygren allikevel alltid har bestrebt seg på å bestemme den transcendentalfilosofiske religionskategori slik at den, når den overtas av teologien, ikke bare blir en tom form, men samtidig også en innholdsmessig målestokk for bedømmelsen av religions- og dogmehistorien. Som den «absolutte avhengighetsfølelse» hos Schleiermacher må forståes ikke bare som formalkategori, men på samme tid også som normativt idealbegrep for religionen, så gjelder dette også for Nygrens «evighetskategori», selv om han i egenskap av religionsfilosof aldri har villet innrømme det. Når nemlig denne kategori av Nygren også blir betegnet som «gudssamfunnets» kategori, følger av denne bestemmelse at religionens historiske utformninger i grunnen enda mindre hos Nygren enn hos Schleiermacher gjelder som prinsipielt likestilte svar på det samme spørsmål, slik Nygrens kritisisme i og for seg synes å kreve.

At det forholder seg slik, går særlig klart frem av den programmatiske artikkelsamling «Urkristendom och reformation» (Lund 1932), hvor Nygren opererer med to «grunntyper» av religion, den teosentriske og den egosentriske. Her blir det nemlig uttrykkelig talt om religionens «teosentriske tendens», som skal være kommet til fullt gjennombrudd først i urkristendommen og så hos Luther. Når i den forbindelse dette gjennombrudd av en i religionen boende tendens blir karakterisert som en «kopernikansk omvelting», som man med større rett enn Kants erkjennelsesteoretiske subjektivisme kan sammenligne med Kopernikus' storverk (jfr. s. 116 ff.), er det åpenbart forutsatt at enhver egosentrisk religion har miskjent gudssamfunnets mening. At det her ikke lenger er transcendentalfilosofen, men den teologisk forutinntatte religionsforsker som taler, ligger opp i dagen, for på denne bakgrunn stiger kristendommen, fremfor alt i dens bibelske og reformatoriske skikkelse, frem som den eneste sanne religion. Bare dette kan gjøre det forklarlig at man med tanke på visse ensidigheter i Nygrens dogmehistoriske hovedverk bent frem kan tale om hans «grimmigen Kampf für die Agape gegen den Eros» (så Barth, Kirchliche Dogmatik IV 2, 1955, s. 902).

Det må iallfall ikke oversees at frem-

for alt Paulus og Luther står i midtpunktet for den nygrenske «motivforskning», apostelen som bibelsk kronvitne for den i Kristus virkeliggjorte guddommelige kjærlighet, reformatoren som dette bibelske vitnesbyrds genuine fortolker og dermed som talsmann for et sant teosentrisk evangelium fremfor noen annen. Nygren har her overtatt lutherdommens språkbruk og problematikk på en måte som ikke uten grunn har latt ham tre frem som førende skikkelse i den lutherske økumenikk. Ja, hans tolkning av den bibelske agape synes til og med å ha gjort et slikt inntrykk på katolske forskere at det på grunnlag av den har kunnet komme til en ny samtale mellom konfesjonene om Bibelens budskap (se G. Söhngen, Die Einheit in der Theologie, München 1952, s. 303; V. Warnach, Agape. Die Liebe als Grundmotiv (!) der neutestamentlichen Theologie, Düsseldorf 1951, særlig s. 456 ff.).

Årsaken til at så vel Nygren som Barth har virket epokegjørende hver i sin krets og på sin måte er til syvende og sist den eiendommelige omstendighet at det er blitt dem forunt — mer på tross av enn på grunn av deres religionsfilosofiske forutsetninger — å kalle sin rådløse samtid tilbake til teologiens egentlige tema, om enn på en tidsbestemt måte. Ut fra den lutherske forståelse av lov og evangelium viser det seg rett nok i begge tilfelle at ikke alt er gjort med et nok så radikalt teosentrisk eller endog kristosentrisk program når det er spørsmål om en virkelig frigjørelse fra den nyprotestantiske forveksling av evangeliet med et enlinjet «kristendommens vesen». Men allikevel vil man på tross av den Schleiermacher'ske arv som gjør seg gjeldende hos Nygren, når alt tas i betraktning ikke kunne hevde at han bare kjenner kristendommen som bærer av et religiøst «grunnmotiv» og ikke som guddommelig budskap. Kristendommens kerygmatiske karakter er hos Nygren i tidens løp faktisk trådt sterkere og sterkere frem, og når man tar hans siste skrifter med i betraktningen, f. eks. hans utlegning av Romerbrevet (Pauli brev til romarna, Sth. 1944), hans «Herdabrev til Lunds stift» (Sth. 1949) eller hans studie over «Kristus och hans kyrka» (Sth. 1955), da må man medgi at reformasjonens sola gratia og sola fide her får lyde på en måte som man ikke kan unngå å legge merke til.

For øvrig kan her enda nevnes at Wingren nylig har gitt ut et arbeid om «Skapelsen och lagen» (Lund 1958), tenkt som første bind av en dogmatikk. Han gjør her særlig front imot Barths ensidig kristologiske grunnlegging av dogmatikken og tar til gjengjeld opp den lutherske distinksjon mellom lov og evangelium. Videre kan nevnes at det i Lund gis en tredje systematiker med religionsfilosofi som fag, nemlig Harald Eklund, som i de senere år er trådt frem med et par arbeider hvor han særlig er opptatt med trosproblemet («Tro, erfarenhet, verklighet», Sth. 1956 og «Personligt och sakligt i religionsfrågor», Sth. 1958). Han gjør her front både mot eksistensialismen og mot en ortodoks forsantholden og betoner at troen bygger på kjensgjerninger og tilegnes gjennom personlig erfaring. Er Lundateologiens religionsfilosofiske forutsetninger hos Wingren avstreifet til fordel for en teologi hvis profil ennå ikke synes helt avklaret, da er de hos Eklund erstattet med en selvstendig nyorientering i de religionsfilosofiske problemer. Samtidig fortsetter Bring inntil videre som dogmatiker i Lund, men meget tyder på at han blir den siste på skansen for så vidt angår den religionsfilosofiske apologetikk som Nygren har bygget opp.

Når det gjelder Uppsalateologien, så var denne omkring århundreskiftet ikke så sterkt påvirket av liberalismen som teologien i Lund. Og fra Söderbloms tid av har det dannet seg en ny Uppsalateologi som etter Einar Billings

mønster gjorde Luther-forskningen til systematisk hovedoppgave. Via Arvid Runestam ble denne utviklingslinjen senere fremfor alt videreført av Sigfrid von Engeström og hans etterfølger på lærestolen for etikk og religionsfilosofi i dag, Herbert Olsson. Også dogmatikeren Hjalmar Lindroth har beskjeftiget seg med Luther, nemlig i sitt arbeid «Försoningen» (Uppsala univ.'s årsskrift 1935, 8), hvor han tar opp den av Aulén utviklede dogmehistoriske typologi, ifølge hvilken Luther gjelder som fornyer av den oldkirkelige «klassiske» forsoningslære. Hos Lindroth spiller i den forbindelse også den yndede forestilling om en motsetning mellom Luther og Melanchthon en rolle: Hos Luther skal forsoningen bestå i at Kristus i Guds navn beseiret fordervsmaktene og ikke i en satisfactio vicaria, slik vi finner denne utformet i den «latinske» læretype som gjør seg gjeldende hos Melanchthon og i ortodoksien. Mot denne Luther-tolkning og de dermed følgende misforståelser av den ortodokse forsoningslære har — i von Engeströms fotspor — yngre forskere fra Uppsala (Sjöstrand, Josefson) gjort innsigelser og heri fått tilslutning av finske systematikere (Pinomaa, Tiililä).

For øvrig har det i Uppsala gått for seg en viktig eksegetisk nyorientering i retning av et «realistisk» bibelsyn. Denne nyorientering gikk ut fra den norskfødte nytestamentler Anton Fridrichsen (død 1953) og gjør seg nå også gjeldende i systematisk henseende. I nær sammenheng med den står i Uppsalateologien en ny forståelse av kirken som Kristi legeme, noe som for øvrig gjør seg gjeldende også på annet hold i de siste desenniers svenske teologi. Sitt nedslag har denne nyorientering fått i noen viktige samleverk om kirkesynet, embetssynet og bibelsynet, og til det svarer igjen en bemerkelsesverdig kirkelig vekkelse innenfor den yngre geistlighet. Denne vekkelse har, i motsetning til den eiendommelige bibelvekkelse som står under nytestamentleren Hugo Odebergs ledelse, delvis fått en viss høykirkelig karakter, uten at vi her kan gå inn på den side av saken.

Litteratur som ikke er nevnt i teksten:

G. Aulén, Spaningstjänst, Sth. 1939; videre bl. a. følgende: Den kristna gudsbilden genom seklarna och i nutiden, Sth. 1927; Den allmänneliga kristna tron, 5. oppl., Sth. 1957; Dogmhistoria, 4. oppl., Sth. 1946; Den kristna försoningstanken, Sth. 1930; Hundra års svensk kyrkodebatt, Sth. 1953. + *R. Bring*, Dualismen hos Luther, Sth. 1929; Till frågan om den systematiska teologiens uppgift, Lunds univs.'s årsskrift N.F. I 29, 1, Lund 1933; Förhållandet mellan tro och gärningar inom Luthers teologi, Åbo 1934; Teologi och religion, Lund 1937: Bibelns auktorität och bibelns bruk, Lund 1958. + *S. von Engeström*, Luthers trosbegrepp, Uppsala univ.'s årsskrift 1933:1, Uppsala 1933; Tro och realism, Sth. 1935; De två vägarna, Sth. 1936; Förlåtelsetanken hos Luther och i nyare svensk teologi, Sth. 1938; Katolicismen i nutiden, Sth. 1941. + *R. Josefson*, Bibelns auktorität, Sth. 1953, foruten flere avhandlinger. + *Hj. Lindroth*, Schleiermachers religionsbegrepp I—II. Uppsala univ.'s årsskrift 1926 og 1930; Katolsk och evangelisk kristendomssyn. Uppsala univ.'s årsskrift 1933:4; Lutherrenässansen i nyare svensk teologi, Sth. 1941. + *A. Nygren*, Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape. I—II, Sth. 1930—36; Dogmatikens vetenskapliga grundläggning med särskild hänsyn till den Kant-Schleiermacherska problemställningen. Lunds Univ.'s årsskrift N.F.I. 17, 8, Lund 1922; Det religionsfilosofiska grundproblemet, Uppsala 1921; Religiøst aprirori, Lund 1921; Filosofisk och kristen etik, Lund 1922; Försoningen. En gudsgärning, Sth. 1932; Filosofi och motivforskning, Sth. 1940. + *H. Olsson*, Grundproblemet i Luthers socialetik I, Lund 1934; Calvin och reformationens teologi. Acta Univ. Lund N.F. I, 40, 1, Lund 1944. + *A. Sjöstrand*, Satisfactio Christi, Sth. 1937. + *Åke V. Ström*, Kyrkoproblemet, Lund 1943. + *G. Wingren*, Luthers lära om kallelsen, 2. utg. Lund 1948; Människan och inkarnationen enligt Irenaeus, Lund 1947; Predikan, Lund 1949; Kyrkans ämbete, Malmö 1958; Svenska kyrkans ekumeniska ansvar, Lund 1959. + *L. Pinomaa*, Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers. Annales Acad. Scient. Fenn. Ser. B, 41, 1, Helsingfors 1938. + *O. Tiililä*, Das Strafleiden Christi. Ibid. Ser. B, 48, 1, Helsingfors 1941. + En bok om kyrkan, av svenska teologer, Sth. 1943; En bok om Bibeln, Lund 1947; En bok om kyrkans ämbete, utg. a. Hj. Lindroth, Sth. 1951.

II.

I den danske teologi ligger problemene helt annerledes an enn i Sverige. Dette har sin årsak i den innflytelse de såkalte kirkelige «retninger» har hatt

innenfor den danske kirke de siste hundre år eller så. Også teologisk sett har de i stor utstrekning bestemt Danmarks åndelige klima og gjør det den dag i dag. Den eldste av disse retninger kalles som kjent «kirkeligt sentrum», fordi den har dannet et konservativt-kirkelig mellomparti, som etter rasjonalismens flodbølge gikk inn for en noe avdempet konfesjonell lutherdom etter tyske forbilder. Som et eksempel på dette kan nevnes Martensens dogmatikk. Ved siden av dette sentrum har vi da de to andre store retninger eller bevegelser som gikk frem av den 19. århundres store vekkelser: grundtvigianismen og indremisjonen, som — uten å spille noen tilsvarende rolle i universitetsteologien — dog ikke har vært uten innflytelse i fagteologenes krets.

Grundtvig var som dikter og folkelig profet i slekt med den tyske romantikk og ble etter sin dype religiøse krise den geniale talsmann for de kretser som etter napoleonskrigene strebet etter en personlig inderliggjørelse av den overleverte kristenarv på folkelig grunnlag. Dette er bakgrunnen for at det fra grundtvigianismen har utgått impulser i så vidt forskjellige retninger: på den ene side har den fordret og fremmet en vidtgående oppmykning av statskirkeordningen i retning av en demokratisk liberalisme, men på den annen side har den også ved en ensidig betoning av kristendommens sakramentale karakter på sett og vis utviklet visse høykirkelige trekk. Av disse to tendenser har man dertil kunnet dra vidtgående «bredkirkelige» konsekvenser, og disse har da på sin side indremisjonen skilt seg skarpt ut fra, idet den har betont den personlige omvendelse, dog uten å forsømme sakramentene. Både kirkelig og teologisk har indremisjonen alltid vært mer tradisjonell-konservativ enn grundtvigianismen.

Den danske universitetsteologi har — fremfor alt i systematikken — inntil i dag i stor utstrekning vært preget av kirkelig sentrums konservative holdning. Mens Martensen var hegeliansk påvirket, lå P. Madsen som førende dogmatiker gjennom en hel menneskealder omkring århundreskiftet mer på linje med Erlangerteologen Franks erfaringsteologi. Hans etterfølger, grundtvigianeren J. P. Bang, var påvirket av ritschlianismen, som vel også systematikeren E. Geismar (kjent som Kierkegaard-forsker). Men begge var preget av en måteholden konservatisme, og fra og med Niels Munk Plum har sentrumsteologien igjen klart blitt den rådende innenfor dogmatikken i København. Den danske talsmann for den liberale teologi i egentlig forstand, F. C. Krarup, var ikke universitetslærer, men prest. Som teologisk skribent øvet han allikevel ved en rekke systematiske arbeider en betydelig innflytelse i de første decennier av dette århundre. Først med den produktive religionsfilosof Søren Holm, som for tiden innehar et tredje professorat i systematikk ved det teologiske fakultet i København, har arven fra den liberale teologi fått en avgjort representant også i universitetsteologien.

Mens en avlegs modernisme her frister en akademisk tilværelse uten nevneverdig praktisk innflytelse, har denne tenknings forutsetninger ved det nye universitet i Århus gjennomgått en tidsmessig radikalisering i retning av den moderne eksistensteologi, og det på en måte som har vunnet sterk gjenklang i den danske offentlighet. Kirkehistorikeren i Århus, P. G. Lindhardt, vakte for noen år siden oppsikt og uro i hele landet ved et foredrag (se «Det evige liv», Åbenrå 1953), hvor han fremsatte den tese at det evige liv blir realisert her og nå ved en avgjørelse evangeliet krever, og at dette er alt man ut fra evangeliet i det hele tatt kan si om en evighet. I et senere skrift om dette tema har Lindhardt forsøkt å begrunne sin tese noe utførligere, under titelen «Religion og evangelium» (Kbh. 1954).

Her blir religionen skildret som menneskets innbilte livsforsikring for en hinsidig evighet og dermed som from illusjon, og på samme tid evangeliet tegnet som Guds radikale dom over menneskelivet, en dom som stiller mennesket frem som skyldneren, som nettopp som skyldner får lov til å ta imot sitt liv i denne verden som «evig liv».

Bak denne Lindhardts systematikk synes det å stå en forenkling av den Bultmann'ske problematikk. Når vi her foretar et lite «forsøk på å forstå ham» (jfr. K. Barth, Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, 1952), må for det første henvises til at Lindhardt mener å kunne påberope seg ingen ringere enn Karl Barth. Han tenker i den forbindelse på Barths «Römerbrief» med dets kall til bot, og han står for så vidt på linje med «Tidehverv», den bevegelse som oppsto i tyveårene som en dansk parallell til den tids barthianisme og den dag i dag som en slags levning fra hine dager søker å spille en negativ-kritisk rolle. — Barth traff en gang i de årene disse radikalere ved en konferanse på dansk grunn, men kunne som vordende dogmatiker ikke komme ut av det med dem og er da også blitt avvist av dem så å si som en frafallen. I stedet har de da senere skiftet over til Bultmann, og også i dette føler Lindhardt seg på linje med dem, dog uten å ville identifisere seg med bevegelsen, men også han avviser den «eldre» Barth som frafallen metafysiker. På samme tid påberoper han seg imidlertid sin store landsmann Kierkegaard, som for hundre år siden gikk i graven som uforstått enspenner etter sin heftige polemikk mot en borgerliggjort kristendom og kirke. Etter Lindhardts oppfatning er Kierkegaard, når det gjelder intensjonen med hans polemikk dengang, like misforstått den dag i dag. Beviset for dette finner han fremfor alt i vekkelsesbevegelsene, som i dag er blitt til kirkelige retninger. De er etter hans mening vår tids typiske representanter for den fromme konvensjon som Kierkegaard bekjempet.

Spør man så hva det bak denne negativ-kritiske front finnes av teologisk posisjon hos Lindhardt, kan svaret kanskje best sammenfattes slik, at han legger for dagen en uvanlig levende forståelse av det moderne menneskes eksistensangst, og at han nettopp derfor også bedømmer kirkens og de kirkelige retningers aktuelle situasjon uvanlig kritisk. Men om det hos Lindhardt ut over dette finnes en virkelig teologisk forståelse av vår tids krise, er et stort spørsmål. Å dømme etter det som hittil foreligger fra hans hånd, må dette spørsmål besvares negativt. Den kritiske dom han har felt over kirken og fremfor alt over en mer eller mindre utlevd vekkelsesfromhet som bare er en slags livsforsikring for det hinsidige, beror vel til dels på riktige iakttagelser. Men krisen som sådan lar seg ikke overvinne av en i grunnen holdningsløs eksistensialisme, og en slik løsning kan heller ikke med rette påberope seg Kierkegaard. I egenskap av kristelig apologet kan den store danske nok ha vært avhengig av filosofisk pregede negasjoner, som så i hans avsluttende kirkepolemikk truet med å ta overhånd. Men man vil, som Per Lønning («Samtidighedens Situation» 1954) på overbevisende måte har klargjort, ikke kunne frakjenne ham en sant åndelig posisjon. Han hadde en urokkelig forankring utenfor den immanente menneskelige eksistens, i troen på Jesus Kristus, slik kirkens dogme har forstått den.

Innenfor Århus' teologiske fakultet synes Lindhardt å stå alene med sine eksistensialistiske anskuelser. Fakultetets lærer i etikk og religionsfilosofi, K. E. Løgstrup, begynte sin løpebane med en undersøkelse av «Den erkendelsesteoretiske Konflikt mellem den transscendentalfilosofiske Idealisme og Teologien» (Kbh. 1942). I oppgjør med F. K. Schumann vil han her stille en åpenbaringsteologisk dialog opp mot

idealismens monologiske erkjennelsesvei. Ut fra denne posisjon har han senere levert en lignende kritikk av den eksistensialistiske kierkegaardianisme og øver kritikk også mot Bultmanns eksistensteologi («Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung», Berlin 1950). En positiv utfoldelse av sine egne synsmåter har Løgstrup levert i et arbeid om «Den etiske fordring» (2. utg. Kbh. 1957), hvor han søker å levere en sekulær begrunnelse av sosialetikken og dermed tar avstand fra en teokratisk eller kristokratisk etikk av K. Barths type. Løgstrup nærmer seg i dette stykke igjen Bultmann og står fremfor alt Fr. Gogarten meget nær.

I oppgjøret med Bultmann har også dogmatikeren i Århus, Regin Prenter, tatt del, fremfor alt da i andre opplag av sin dogmatikk («Skabelse og Genløsning», Kbh. 1955), hvor prolegomena er blitt omarbeidet nettopp med tanke på eksistensteologien. Mot Lindhardt blir her en forsantholden av det bibelske Kristus-vitnesbyrd med tyngde gjort gjeldende som ufravikelig forutsetning for troen og på denne måte Bibelens og den kirkelige bekjennelses autoritet utførlig begrunnet. Opprinnelig er Prenter fremgått av grundtvigske kretser, deretter i 30-årene blitt påvirket av Barth (se hans bidrag til Barth-festskriftet «Theologische Aufsätze», München 1936), for så endelig å bli kjent som lutherforsker med sin avhandling «Spiritus creator» (Kbh. 1944). Hans fremstilling av dogmatikken er et energisk forsøk på å forene Grundtvigs sakramentale kristendomssyn med en av Barth påvirket kerygmatisk forståelse av evangeliet og dogmet, men da slik at en konfesjonell-luthersk grunninnstilling er blitt stadig mer dominerende.

Mens Barths innflytelse hos Prenter er trådt mer i bakgrunnen, har den hos N. H. Søe, som representerer etikk og religionsfilosofi i København, slått rot på en slik måte at han betraktes som Barth-elev, selv om han stammer fra indremisjonskretser. I forordet til sin «Religionsfilosofi» (Kbh. 1955) tilskriver han sin sveitsiske læremester bentfrem den betydning å være en skillevegg mellom teologiens fortid og dens fremtid. I samsvar med dette betrakter han allerede i sin «Kristelig etik» (3. oppl. Kbh. 1951) Barths avvisning av enhver naturlig gudserkjennelse og Barmen-erklæringens teser fra 1934 som den endegyldige gjennomføring av den bibelske åpenbaringstanke. Med Barth forutsetter han i denne forbindelse at teologien viser sin evangeliske karakter nettopp ved å greie seg helt ut — altså også i etikken — uten den tradisjonelle forutsetning at det gis en naturlig åpenbaring. Men etter som læremesterens kristologiske ontologi trer tilbake hos Søe, lykkes det ham enda mindre enn Barth å bli ferdig med den uovervinnelige vanskelighet som må oppstå i en slik etikk av den grunn at jo f. eks. ekteskapet eller staten i Bibelen fremtrer som guddommelige ordninger også bortsett fra den forløsning som er skjedd i Kristus. Det som her tross all og lærdom og skarpsindighet synes å mangle, er forståelsen for den lutherske lære om de to regimenter.

Søes kollega i København, dogmatikeren K. E. Skydsgaard, Plums etterfølger, trådte først frem med en undersøkelse av thomismens teologi, «Metafysik og Tro» (Kbh. 1937). Den motsetningen som i denne titel er antydet mellom katolsk og evangelisk kristendomssyn, har han senere tatt opp til nærmere undersøkelse i et skrift med titelen «Ja og Nej» (Kbh. 1953), og da ut fra en konfesjonell-luthersk innstilling. Dogmatisk sett må man vel si at det er kirkelig sentrums forsiktig avveiende holdning som kommer til uttrykk her. Men ny er i denne forbindelse det økumeniske vidsyn i problematikken, og heri møtes i dag Skydsgaard med Prenter, som lar den økumeniske debatt gjelde som metodisk

forutsetning for dogmatikken. At man da også tar mer hensyn til den romerske katolisisme enn det tidligere har vært vanlig i skandinavisk teologi, har sin årsak også i romerkirkens intensiverte innsats i dens misjonsvirksomhet her nord.

Litteratur som ikke er nevnt i teksten:

S. Holm, Teologien, Kbh. 1949; Protestantisme, Kbh. 1950; Religionsfilosofien i det tyvende Aarhundrede, I—II, Kbh. 1952; Religionsfilosofi, Kbh. 1955. + *P. G. Lindhardt,* Vækkelser og kirkelige retninger i Danmark, Kbh. 1951; Kirken igår og idag, Kbh. 1955; 15 Prædikener, Kbh. 1956; Helvedesstrategi, Kbh. 1959. + *N. M. Plum,* Dogmatik, 2. oppl. Kbh. 1941; Schleiermacher i Danmark, Univ.-Progr., Kbh. 1934; Luthersk lære, Kbh. 1935. + *R. Prenter,* Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Eglise. Cahiers théologiques de l'actualité protestante, nr. 23/24, Neûchatel-Paris 1949 fører videre bort fra Barth, jfr. også et bidrag til Studia theologica, bd. XI (Lund 1957), s. 1 ff.: «Karl Barths Umbildung der traditionellen Zweinaturenlehre in lutherischer Beleuchtung».

•

Ovenstående er en noe bearbeidet gjengivelse av de to første avsnitt av en artikkel i Lutherische Rundschau, Zeitschrift des Lutherischen Weltbundes, 1956/57 1. hefte, s. 47 ff.: «Systematische Hauptprobleme der heutigen skandinavischen Theologie». Oversettelsen fra den tyske originaltekst er besørget av stipendiat Ivar Asheim. En mer omfattende behandling av samme tema, med omtale av en rekke navn også utenfor universitetsteologiens lærestoler, er levert av dr. Gottfried Hornig i Neue Zeitschrift für systematische Theologie, Heft 1/1959: «Systematische Theologie in Dänemark und Schweden» (s. 81 ff.).

Ut på høsten siste år er professor J. Oskar Andersen (f. 1866), tidligere kirkehistoriker i København, avgått ved døden etter et virksomt liv som forsker. Som elev av historikeren Kr. Erslev spesialiserte han seg tidlig på kildekritiske spørsmål og var gjennom alle år særlig opptatt av reformasjonens og ortodoksiens historie i Danmark, dessverre uten å få fullført et større verk om dansk reformasjonshistorie som han arbeidet med til det siste. Av hans trykte bidrag til dette tidsrom kan særlig nevnes «Overfor Kirkebruddet» (1917) og «Paulus Helie» bd. I (1936). En nordisk nestor innenfor teologisk forskning er med ham gått bort.

Også den finske kirkehistoriker Wolfgang A. Schmidt (f. 1904) er mot slutten av det forløpne år gått bort, midt i sin virksomhet som professor og dekanus ved Åbo Akademis teologiske fakultet, som han var knyttet til fra 1938 (som ordinarius fra 1943). Han disputerte på en avhandling om «Die Kirche bei Irenäus» (1934), som fulgtes av «Die Pfingstbewegung in Finnland» (1935). Av hans senere arbeider kan nevnes: «Fredrik Gabriel Hedberg» (1948) og det mer populære «Finlands kyrka genom tiderna» (1940). De som møtte ham, vil huske hans vinnende vesen og beklage hans tidlige bortgang.

Omtrent samtidig med de ovennevnte er den kjente tyske systematiker, professor Carl Stange (f. 1870) gått bort etter et par desenniers aktiv virksomhet som emeritus i Göttingen, hvor han tiltrådte som ordinarius i 1912. Ved århundreskiftet trådte han fram som motstander av ritschlianismen og sluttet seg så til Luther-renessansen, som han bidro til bl. a. med «Studien zur Theologie Luthers» bd. I (1928) og som grunnlegger og leder av Luther-Akademie (før krigen i Sondershausen). Til serien «Studien der Luther-Akademie» som han grunnla og redigerte fra 1932, leverte han selv en rekke bidrag. Av litt større arbeider kan nevnes «Einleitung in die Ethik» (1901) og «Einleitung in die Dogmatik» (1927), og dertil kommer flere mindre arbeider utenom nevnte serie. Norske deltakere i Luther-Akademie's sommerkurser vil med takknemlighet minnes ham som en lederskikkelse med stor arbeidskraft og omfattende interesser. L. Aa.

TEOLOGISK LITTERATUR

Det nye testamente oversatt for ungdom. Det norske bibelselskaps forlag. Oslo 1959.

Det er et overmåte fortjenstfullt tiltak Det norske bibelselskap har gjort med den nylig utsendte oversettelse av N. T. for ungdom, «med særlig sikte på å gi skolen og hjemmene en tekst som ligger nær opp til moderne norsk språkføring». Det kan ikke nektes at selv den reviderte bibeloversettelse fra 1930 trass i alle forbedringer faller tung for altfor mange. Dess mer må vi glede oss over at vi nå har fått en utgave av N. T. som både ligger moderne norsk språkføring så meget nærmere og gir et så greitt og tydelig uttrykk for grunntekstens mening som den foreliggende ungdomsoversettelse.

Jeg skal ikke oppholde meg ved de mange ytre egenskaper som utmerker den: dens oppsetning av teksten uten de avbrudd som den gamle versinndeling medfører, markering av de ulike avsnitt med korte overskrifter, de instruktive tillegg med historiske opplysninger og gode karter og fremfor alt de mange forklarende fotnoter til teksten. Hovedsaken er jo selve den nye oversettelse. Og ingen skal kunne klage over at dens språk er umoderne eller dens mening uforståelig. En må beundre både språkets og stilens friskhet og det klare og entydige uttrykk oversettelsen har gitt for tankegangen selv i de vanskeligste kapitler av N. T.'s brevlitteratur. Ikke bare for ungdom, men også for eldre bibellesere vil denne oversettelse være en kjærkommen hjelp til bedre å forstå vårt nytestamentes tekster i deres indre sammenheng og på deres historiske bakgrunn. Etter mitt skjønn hviler oversettelsen hele veien på solid eksegetisk grunn, jeg har ingen vesentlige dissenser å anmelde, og fotnotene er både historisk og eksegetisk vel funderte. Bare rent unntaksvis har jeg noen innvending å gjøre mot dem.

Det er da ikke å undres på at ungdomsoversettelsen av N. T. er blitt møtt med så stor begeistring og allerede er blitt en bokhandlersuksess. Men med all anerkjennelse av dens mange og store fortrinn må det være meg tillatt her å fremføre visse betenkeligheter. De gjelder ikke så meget det spesielle formål den har satt seg som studieutgave for ungdom. Men den er tillike et ledd i hele det arbeid med ny oversettelse av både G. T. og N. T. som vårt bibelselskap nå har satt i gang, og trolig vil prinsippene for ungdomsutgaven i noen grad komme til å gjøre seg gjeldende også når man kommer til den kirkelige bibeloversettelse.

Visstnok skal en oversettelse være en tolkning, men den skal ikke erstatte den fortolkning som hører kommentaren til. Hvor teksten er flertydig, skal ikke oversettelsen være entydig. Min hovedinnvending mot ungdomsoversettelsen er at den er for parafraserende. Grensen mellom oversettelse og parafrase er visstnok flytende, men her er den uten tvil overskredet, grunntekstens ordvalg og stil er altfor ofte unødig satt til side. Det er lett å se at fremgangsmåten har vært den at en norsk filolog har gjort det første utkast uten sammenligning med den greske tekst, og at derfor hensynet til moderne norsk språkføring har fått en for høy prioritet. De teologiske medarbeidere har visstnok sørget for den nødvendige eksegetiske revisjon av utkastet, og for så vidt er grunntekstens mening blitt uklanderlig gjengitt. Men en bibeloversettelse kan ikke se bort fra det apostoliske vitnesbyrd om inspirasjonen 1 Kor. 2, 13 og nøye seg med meningen

som om ordene vilkårlig kan ombyttes med andre.

Dette betyr ikke at en bibeloversettelse skal være en slavisk gjengivelse av grunnteksten ord for ord leksikalsk og syntaktisk; i så fall ville den ikke være en virkelig over-settelse. Men spør man først og fremst etter hva der er best norsk, da glemmer man at grunnteksten langt fra er det beste gresk, men representerer et idiom som er mer eller mindre spesifik-bibelsk. Samtidig er det innenfor dette igjen en stor variasjon fra den hebraiserende parataksе hos Markus og Johannes til den ekte greske syntakse hos Paulus og i Hebreerbrevet. Denne variasjon er utvisket i ungdomsoversettelsen. De mange partikler som karakteriserer forskjellen er for det meste sprunget over, ikke bare det καί som kjennetegner den førstnevnte ordføyning, men også det γάρ som er et av kjennetegnene på den resonnerende stil i de sistnevnte skrifter. På den annen side utmerker oversettelsen seg ved desto større variasjon i gjengivelsen av grunntekstens enkelte begreper. Det ser man best ved en sammenligning med en nytestamentlig konkordans, se f. eks. et begrep som σάρξ Nå skal det villig innrømmes at en ordrett oversettelse av det på alle de steder det er brukt, vanskeliggjør den rette forståelse, i det minste for ungdom. Men når oversetterne innenfor samme kontekst som i Gal. 5, 16, 17, ja i samme vers Rom. 8, 7 veksler mellom den bokstavelige gjengivelse og omkrivningen «vår syndige natur», synes det snarere å være av hensyn til stilen enn for tydelighetens skyld. La meg også få nevne verbet ἀγαπᾶν slik det er brukt særlig hos Johannes. Det er naturlig at tiltalen «elskede» er ombyttet med «kjære» som i den nynorske bibel. Det er også en treffende oversettelse av meningen når ἠγάπησεν Joh. 13, 1 er gjengitt med «å vise kjærlighet»[1]). Men det er innleggelse og ikke utleggelse når det samme verbum (i imperfektum) 13, 23 i omtalen av disippelen som lå opp mot Jesu bryst er oversatt «(han som Jesus) var særlig glad i» (likedan 20, 2 og 21, 20, i 21, 7 «hadde mest kjær»). Jeg for min del kan vanskelig forene et slikt komparativ eller superlativ med forutsetningen om at denne disippel er evangeliets forfatter. Verbet 13, 23 peker åpenbart tilbake til 13, 1 og er et takknemlig uttrykk for at også han var gjenstand for den særegne kjærlighet Jesus viste sine disipler. For øvrig må jeg få henvise til min kommentar, s. 32 og 457 f.

Samtidig som ungdomsoversettelsen viser rik variasjon i sin gjengivelse av visse av N. T.'s hovedbegreper, er den med sitt moderne norsk redd for flere av de ord som vi er vant til fra vår kirkelige bibeloversettelse .Vi nevner verber som å frykte, å tekkes og dets avledninger, navnlig substantivet velbehag og adjektivet velbehagelig, ord som får (og hjord), dyd, og verbet å flykte er ombyttet med å rømme. Men er da det siste uten videre ensbetydende med det første? En flykter fra en fare, men rømmer fra et fengsel. På et enkelt sted har «fårene» sluppet til, nemlig Hebr. 13, 20 («fårenes store hyrde»), men kunne det ikke være plass for dem også på andre steder hvor det tydelig er tale om sauene i overført betydning? Begrepet «hjord» har fått stå på de fleste steder der grunnteksten har det, men hvorfor er det 1 Pet. 5, 2 ombyttet med det utflytende begrep «flokk»? I det følgende vers er «hjorden» bibeholdt!

Den parafraserende oversettelse blir uunngåelig mer ordrik enn grunnteksten. På den annen side har ungdomsutgaven sjaltet ut betydningsfulle ord, enten det nå er for meningens skyld som i sitatet av Gen. 2, 24 («kjød» utelatt) eller for den norske stils skyld som i Joh. 10, 11 («den gode hyrde» erstattet av pronomenet «han») og 1 Kor. 15, 54, hvor den vektige gjentagelse av uttryk-

1) Men hvorfor: «ville han vise»?

kene i v. 53 er avløst av det matte «Når dette er skjedd».

Hensynet til den avveksling i ordvalg som god norsk stil synes å kreve må ikke få prioritet for pieteten mot grunnteksten. Og om tanken på ungdommen nok kan unnskylde at språket i den nye oversettelsen er uhøytidelig moderne, så tør en ny kirkelig oversettelse i hvert fall ikke glemme at N. T.'s tekst også har en sakral fargetone og en liturgisk funksjon. I et kapitel som 1 Kor. 13, kjærlighetens høysang, virker et uttrykk som «brisker seg ikke» platt, og det er heller ikke noen riktig gjengivelse av grunntekstens verbum, som annetsteds i brevet er oversatt korrekt (blåser seg opp). Her kunne også nevnes andre eksempler på smakløse uttrykk som «illskrek» Mk. 1, 26 eller «vinglet» 2 Kor. 1, 17 som tillike er en fri parafrase (ἐλαφρία betyr lettsinn).

Om smak og behag skal man jo ikke disputere, men oversettelsen bør i tvilstilfelle heller være nøyaktig enn dristig.

Det er en yderst vanskelig oppgave å oversette slik at man på en gang gjør rett og skjell mot de hellige forfatteres ord og de moderne leseres krav. I de gamle kunstneres illustrasjoner er de bibelske begivenheter flyttet over i et moderne miljø. Til en viss grad kan det samme sies om ungdomsutgaven av N. T.: den lar de bibelske forfattere tale det språk som en apostel formentlig ville ha talt til norsk ungdom av i dag. Det er bare den hake ved tingen at en oversetter ikke er noen apostel!

Til gjengjeld sørger de instruktive noter under teksten for så vidt mulig å flytte leserne tilbake til det historiske miljø hvori N. T. er skrevet. De gir både bibelteologiske og tidshistoriske opplysninger som er en god hjelp til forståelsen av vedkommende steder. Til slutt bare et par bemerkninger om disse noter. Jeg er enig i den prinsipielle innvending at sådanne ikke hører hjemme i en evangelisk kirkes bibeloversettelser. Men i dette tilfelle dreier det seg om en spesiell utgave av N. T., og her kan de endog sies å danne en viss motvekt mot den moderniserende oversettelse. Og det er eksegetisk intet vesentlig å innvende mot notenes saklige innhold. Jeg setter dog et spørsmålstegn til forklaringen av Joh. 10, 35—ps. 82, 6 — de som Guds ord kom til, var vel ikke israelittene på Sinai, men Israels dommere — og noten om nådegavene 1 Kor. 12, 4 hvor forskjellen mellom nådegave og tjeneste utviskes.

Med alle disse betenkeligheter mot ungdomsoversettelsen vil jeg imidlertid ikke ta tilbake noe av den anerkjennelse som jeg begynte med å gi uttrykk for. Det initiativ som Bibelselskapet her har vist, og det resultat av oversetternes årelange og samvittighetsfulle arbeid som nå foreligger, fortjener i høy grad norsk ungdoms og andre norske bibelleseres takk og ære.

Olaf Moe.

TIL INNFØRING I STUDIET AV DET GAMLE TESTAMENTE

Hans-Joachim Kraus: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart. Neukirchener Verlag, Neukirchen, Kr. Moers, 1956, XI + 478 s. 8 portr. DM 24,—, innb. 27,50.*

Walther Zimmerli: *Das Alte Testament als Anrede. Beiträge z. evang. Theologie, Bd. 24, Kaiser Verlag, München 1956, 105 s. DM 6,—.*

I lengre tid, men særlig i de siste hundre år, har den gammeltestamentlige forskning vært karakterisert av livlige debatter og stadig nye, omstøtende synspunkter — både i historiserende og teologiserende retning. Den har i særlig grad vært et område hvor teologer og historikere og andre representanter for humanoria har satt hverandre stevne. Både har der i prinsippspørsmålene vært store avstander, og i mange detal-

jer kan hypoteserikdommen til sine tider ha vært forvirrende stor.

En generell orientering om denne forsknings historie skulle derfor være både nyttig og nødvendig, slik at man i noen grad kunne oppnå perspektiviske hovedlinjer så vel i grunnspørsmål som i de viktigste delproblemer. Og dette så meget mer som det snart er 100 år siden den siste store forskningshistorie for GT ble utgitt av *Ludwig Diestel* (Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, 1869. Her er da sett bort fra noen mindre arbeider av samme type på engelsk.)

For å utfylle det meget følbare tomrom etter Diestels brede, rolige og ennå høyst lesbare framstilling, sendte *Hans-Joachim Kraus* i 1956 ut en ny forskningshistorie og dekket derved den for oss mest interessante periode: siste kvartsekel av forrige århundre og tiden opp til våre egne dager. Derimot har han utelatt tiden før reformatorene.

Som tittelen tilsier, vil professor Kraus bare skrive den «historisk-kritiske» GT-gransknings historie, men ikke desto mindre er også den tradisjonell-kirkelige eller «konservative» tatt med.

Karakteristisk for Kraus' syn og arbeidsmåte er det at han setter inn med reformatorenes bibelarbeid og Luthers skriftprinsipp «*sola scriptura*», for så å betrakte hele den følgende historie i lys av denne reformatoriske nyinnsats. For det Kraus ønsker, er nettopp ikke å etterstrebe det umulige: som *nøytral* historiker kun deskriptivt å fremlegge stoffet, men så visst som personlige forutsetninger alltid vil være til stede, *vurderer* han forskningshistorien under følgende hovedsikte: «*Was ist aus dem reformatorischen Bekenntnis sola scriptura unter dem Anwachsen der historischen Kritik geworden?*» Han noterer ikke bare historiske eiendommeligheter, men spør også etter 'sideveier' og sogar 'avveier'. «In welcher Weise wirken diese Irrwege heute noch nach?»

Allerede hos reformatorene noterer Kraus «Ansätze zur Kritik»; men mens det kritiske aspekt hos dem på ingen måte danner noen motsetning til deres åpenbaringsorienterte helhetsanskuelse i bibelspørsmålet, kommer det relativt snart til en oppløsning av denne enhet — noe som mer og mer leder til to hovedfraksjoner som stadig distanserer seg fra hinannen, på den ene side ortodoksien og på den annen side den kritiske humanisme.

Den historisk- kritiske bibelvitenskap oppstår først i opplysningstiden, men Kraus anskueliggjør den nevnte motsetning allerede ved «forløperen» Hugo Grotius og føderalteologen Coccejus, som på sin side orienterer seg ut fra «die Kategorie der Heilsgeschichte». Og etter så å ha skildret den kritiske bibelforsknings oppkomst frem til neologen Semler, dens viderebefordring ved den moderne innledningsvitenskaps far J. G. Eichhorn, pentateukkritikkens fremkomst og første utvikling frem til De Wette, Vatke og Ewald, kontrasterer forfatteren dette bilde med «Gegenwirkungen aus dem Bereiche der heilsgeschichtlich orientierten Theologie» under en rekke navn fra J. T. Beck til Franz Delitzsch.

Den egentlig nyere epoke karakteriseres ved navn som Julius Wellhausen som preget den litterærkritiske skole, og Hermann Gunkel som den mest innflytelsesrike i religionshistorisk og formhistorisk retning — og, delvis som en korrektur eller utfylling til dette, kommer, i nest siste kapitel, mellomkrigstidens og den nyeste orientering mot en teologisk eksegese og «frelseshistorisk» betraktningsmåte. Avsluttende gir siste kapitel en — bare altfor kort — oversikt over «problemer og tendenser i den nyere forskning».

Kraus er bevisst *teologen* som gjør front mot både ortodoksisme og historisisme, men som også nettopp i den nyere gammeltestamentlige teologi som forsøker å forene det historiske og det

teologiske og på solid historisk-vitenskapelig grunn fremarbeide det gammeltestamentlige åpenbaringsord og budskap — nettopp i dette som han selv tilhører, ser han en motsvarighet til og en virkeliggjørelse av den reformatoriske nyinnsats som han innledningsvis orienterte seg ut fra.

Men selv om Kraus har dette kriterium for sin historiske bedømmelse, strekker han likevel ikke på noen måte forskningen på en «prokrustes-seng», men gir et rikt nyansert og plastisk bilde av den. Han orienterer om denne disiplins støttevitenskaper som semittisk filologi og fororientalsk arkeologi, og samtidig som han tegner tidskoloritten, forsøker han å forstå de enkelte retninger ut fra deres egne forutsetninger og påviser derved også påvirkninger fra eksempelvis den engelske deisme, romantikken, den tyske idealisme (og hegelianismen) eller han påviser hvilke problemer oppkomsten av en alminnelig *religionsvitenskap* presenterte teologien og ikke minst den gammeltestamentlige forskning. Når Kraus undersøker de forskjellige retningers (ikke-teologiske) *forutsetninger*, går han i dette ut over *Diestel* — men han kunne på denne linje gjerne gått lenger. For dette gjør hans bok til virkelig historieskrivning, og ikke bare en kåserende krønike — hva hans fremstilling for en del likevel er blitt. Men så er den da til gjengjeld blitt lettlest og underholdende. Som en god *innføring* i studiet av GT — de egentlige «innledninger» er ikke det de kalles — burde denne bok av Kraus være å finne i enhver teologs og religionslærers standard-bibliotek, uansett hva særinteressene måtte være!

Om denne bok gir en fortrinlig innføring i problemene, faller den likevel igjennom om man ønsker seg en bred og tilforlatelig forskningshistorie, forsåvidt som fremstillingen har en ikke ringe del mangler og også unøyaktigheter i detaljene.

Ennskjønt den tyske teologi har vært dominerende, er hans fremstilling likevel i høy grad blitt for tysk preget. Sammenligner man med den store plass som er viet Hermann Gunkel, kan det undre en at eksempelvis Mowinckel ikke er ydet mer omtale enn tilfellet er — dette ikke sagt ut fra nasjonale motiver, men m. h. t. den internasjonale posisjon i GT-forskningen som han har inntatt fra år tilbake. Likeså burde amerikaneren Albright og den betydningsfulle kretsen omkring ham vært tatt ganske annerledes hensyn til — og ikke bare i egenskap av arkeologer. Endelig er en rekke kjente, men ikke-tyske navn rett og slett uteglemt.

Men ikke bare skulle landegrensene vært oftere krysset, også konfesjonsgrensene skulle vært åpnere. Blant katolske bibelforskere er det jo skjedd bemerkelsesverdige ting siden 1893. Det samme gjelder den modern-jødiske leir. Men det får vi sparsomme opplysninger om. I det hele gir fremstillingen et for svakt bilde av det virkelig *internasjonale* samarbeid som er i gang i den gammeltestamentlige disiplin.

Men egentlig er det jo ikke gitt én mann å beherske dette hav av stoff, og slett ikke en ung forsker. Nettopp derfor er det, tross manglene, en vitenskapelig bedrift professor Kraus — etter ti års forstudier — her har ydet.

Om det skulle komme flere utgaver, kunne man ønske at boken da ikke bare ble renset for visse unøyaktigheter, men at den tillike ble betraktelig utvidet, ikke minst hva tiden etter 1900 angår. En slik forskningshistorie bør nemlig være *også* det som Kraus i innledningen tar avstand fra: et *kompendium*. Det er nødvendig i dagens situasjon, hvor spesialiseringen gjør seg merkbart gjeldende i mange delspørsmål. Og bak et slikt verk burde det ikke stå én forsker og forfatter, dette ville være en passende oppgave for et team!

*

Sammen med professor Kraus' gammeltestamentlige forskningshistorie kan man gjerne ta professor *Zimmerlis* populære samling «Das Alte Testament als Anrede», bestående av tre foredrag og to prekener. Den nå så kjente Esekiel-forsker i Göttingen står i teologisk henseende meget på samme linje som professor Kraus i Hamburg og begge er lærerike eksponenter for den teologiske nyorientering som har funnet sted i den tyske gammeltestamentlige forskning.

Bokens tittel er programmatisk. Innledningsvis fastslår nemlig forfatteren at den kristne menighet har tapt mye terreng i kampen om Det gamle testamente og at GT på mange måter er blitt noe fremmed, ja en «forlegenhet» for Kirken. Derfor gjelder det nå som en viktig forskningsoppgave at GT igjen får bli *Anrede*, tiltale, til oss; at man nedlegger arbeid på — som Zimmerli uttrykker det: «die Rückgewinnung des Alten Testaments für die Verkündigung der christlichen Kirche». Under dette hovedsikte stiller han de fem bidrag i samlingen.

Første foredrag behandler «Einzelerzählung und Gesamtgeschichte im Alten Testament», dvs. det undersøker spørsmålet hvorvidt den større sammenheng får være medbestemmende for forståelsen av konkret foreliggende delutsagn, en «spørsmålsstilling som umiskjennelig er barn av den nærværende forskningssituasjon». Idet dette foredrag, holdt for religionslærere, er konsentrert om pentateukspørsmålet, slik det kan anskues i dag, blir overveielsene knyttet til forholdet mellom enkeltberetninger og komposisjonshelhet her. Det karakteristiske da er at tyngdepunktet har forskjøvet seg fra enkeltberetningene og -kildene over mot den overordnede helhet — og de teologer som i sin studietid måtte være blitt presentert for litterærkritikkens minutiøse kildesondring, hva forskningens svar til pentateukspørsmålet angår, vil her finne en rekke vesentlige og fruktbare, nye synspunkter.

Det neste foredrag om «Ezechiel, ein Zeuge der Gerechtigkeit Gottes» fører på populær vis inn i noen av de problemstillinger som nyeste profetforskning arbeider med, knyttet til den omdiskuterte og vanskelige Esekiel-boken, som i den seneste tid i særlig grad har vært gjenstand for spesialundersøkelser.

Mens Pentateuken forkynner den historie som det historiske Israel har sin grunn i og går ut fra, forkynner profetene mer den historie som Gud har «i vente» for Israel og som det går imot.

Men hvilken betydning har denne «historie» for oss i den nye pakt? «Bietet das Alte Testament ein ausrufbares Wort?» Kan man forkynne ut fra GT? — Dette og lignende spørsmål beskjeftiger foredragsholderen i det tredje bidrag, som nærmest refererer seg til bokens tittel: «Das Alte Testament in der Verkündigung der christlichen Kirche.» Hele GT bevitner «eine personhafte Anrede Gottes», og all Guds handlen med Israel er en «worthaftes Geschehen» — men denne forkynnelse, dette budskap i GT skjer uten navnet *Jesus Kristus* som er sentrum i den apostolske preken som den kristne forkynnelse bunner i og går ut fra. Men prekenen om Kristus går ikke ut av det rom som den gammeltestamentlige forkynnelse har skapt, men Jesus går inn i dette og gjør krav på det som sitt, «nicht als Fremdling und Einbrecher, sondern als der eigentlich legitime Eigentümer». Dessforuten verner den gammeltestamentlige forkynnelse den kristelige mot en ideologisk eller filosoferende reduksjon av hele det bibelske budskap og mot den forflyktigelse av det historiske som lett henger sammen med en slik.

Derfor er Det gamle testamente og det grundige arbeid med de gammeltestamentlige *tekster* nødvendig og påkrevet for Kirken og dens forkynnelse.

Magne Sæbø.

H. Østergaard-Nielsen: *Scriptura Sacra et viva vox. Eine Lutherstudie. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Prostestantismus. Zehnte Reihe, Band X. München 1957.*

Undersøkelser av Luthers bibelsyn er det flere av, og betydningen av reformatorens Skrift-forståelse er av naturlige grunner gjenstand for drøftelse i de forskjelligste sammenhenger. Den foreliggende avhandling, som har skaffet sin forfatter doktorgraden ved Aarhus universitet, inntar en markant plass i rekken av studier over sitt emne.

Østergaard-Nielsen arbeider ut fra forskjellen mellom en metafysisk bestemt gudserkjennelse og en personlig. Den ene lar Gud være gjenstand for en erkjennelse med mennesket som subjekt, den andre lar gudserkjennelsen være en personlig relasjon mellom Gud og mennesket. Denne forskjell griper avgjørende inn i alle forhold, ikke minst i oppfatningen av Skriften. I det ene tilfelle blir Skriften et metafysisk dokument som meddeler opplysning om en virkelighet som i seg selv er dunkel, hvorfor Skriften nødvendigvis må ha en autoritativ tolker. I det annet tilfelle er den helt enkelt «historisk beretning» om Guds handling med sitt folk, og Skriften er sin egen tolker.

Ad denne vei kommer forfatteren til en oppfatning som plaserer Luther særdeles nær Grundtvig. Tidligere har Prenter i sin bok «Spiritus Creator» pekt på den slående likhet mellom de to; begge taler om «det levende Ord» på en måte som kan vise eiendommelige likhetspunkter. Men Prenter viser samtidig til forskjellen mellom dem: Luther vil ikke, som Grundtvig, kalle Skriftordet for det døde ord. Ifølge Prenters tolkning kan også det leste Skriftord være levende ord.

Forfatteren er ikke enig i dette. Ganske visst, den som leser Skriften, kan deri høre den oppstandnes røst i profeters og apostlers ord. Men det ord som tales *til meg*, og som gir meg del i samfunnet med den oppstandne, er *ikke* å finne i Skriften, det må vi høre i kirken.

Boken er skrevet med stor intensitet og smittende iver. Som innlegg i en stående diskusjon om et betydningsfullt teologisk diskusjonsemne har den stor interesse. Men ellers kan det være på sin plass med noen kritiske bemerkninger.

Det gjelder først metoden. Man synes nok gjennomgående, at som «Lutherstudie» betraktet lider avhandlingen av den svakhet, at arbeidet med tekstene i noen grad trer i bakgrunnen til fordel for teologiske overveielser i polemikk med andre grunnsyn enn forfatterens.

For å nevne det punkt vi kort refererte ovenfor, så skulle vi gjerne sett en drøftelse av Luther-tanker som jo må sies å peke en annen vei. Der er dog steder hvor Luther parallelliserer det hørte og det leste ord på en måte som ikke burde ha forekommet, dersom forfatterens syn var riktig. Jeg nevner i fleng W. 7, 786, hvor han anbefaler den som er i anfektelse at han «ber, leser eller synger» et skriftord. Slike steder skulle vi gjerne ha hatt en drøftelse av i deres egen systematiske sammenheng i Luthers tankeverden. Da hadde det også vært naturlig å ta med en undersøkelse av det berømte forord til den latinske utgaven av Luthers skrifter, hvor han skildrer hvorledes han dag og natt ga akt på «connexionem verborum», inntil han følte seg liksom gjenfødt «et apertis portis in ipsam paradisum intrasse» (54, 186).

Forfatterens personale synspunkt er det interessant å arbeide med. Men også her synes man nok at det historiske arbeid med tekstene ikke får den prioritet det burde ha. Kildevalget er nokså begrenset. Forfatteren oppsøker ikke tilstrekkelig de steder som kunne gi motforestillinger. Det gjelder f. eks. behandlingen av Luthers nattverdlære. Det kan være ganske sant at Luthers

lære om nattverden er en protest mot «die Versachlichung des Gottesdienstes», og like sant er det at Luthers interesse er det personlige forhold mellom Gud og troen. Men det spørres nok om ikke her er mer å si, det spørres om Luthers oppfatning av forholdet mellom realpresensen og møtet med den personlige Kristus kan drøftes uten at man går inn på hans tanker om konkomitanslæren, og det blir etter undertegnedes oppfatning et påtrengende spørsmål om der ikke i Luthers tilsetteleggelse av realpresensen er flere momenter av skolastisk-middelalderlig natur enn man pleier å regne med.

Det er en bok som engasjerer, også der hvor man blir temmelig uenig. Og det er intet dårlig vitnesbyrd om en avhandling.

Carl Fr. Wisløff.

Wolfgang Trillhaas: *Evangelische Predigtlehre. Vierte, durchgesehene Auflage. München 1955* [=*Pfarrbücherei für Amt und Unterweisung Band IV*].

Dette er en kortfattet og oversiktlig prekenlære som prester og andre teologer vil ha utbytte av å sette seg inn i. Det fins mange gode formuleringer som lar leseren forstå de problemer homiletikken arbeider med og som gir gode råd.

Etter anmelderens mening er det verdifullt at forfatteren ser prekenen som en del av liturgien. Den evangeliske kirke er ordets kirke, og dette kommer til uttrykk gjennom dens liturgi. Når presten går på prekestolen, blir altså ikke liturgien avbrutt, prekenen er ikke motsetning til liturgien, men liturgien fortsetter i den. Prekenen er nødvendig i hovedgudstjenesten fordi kirken konstitueres ved ord og sakrament.

Spørsmålet om forholdet mellom preken og liturgi er blitt levende ved den såkalte prekennød. Den er der. Det nytter ikke å nekte det i klerikalt stivsinn for å slippe å se dette sørgelige faktum i øynene. Denne nød kan ikke overvinnes ved «nye veier». Den vil først overvinnes når det er samling bak, når det foran hver tale går mye taushet, når vi, før vi vender oss utad, alltid har vendt oss innad og tjenesten blir helliget ved vårt samkvem med Gud.

Når forfatteren behandler tilhørerkretsen, går han ut fra dåpen som grunnlag. Prekenen i en kristen menighet er ikke tenkelig uten i vesenssammenheng med sakramentet. Det betyr ikke at prekenen ganske enkelt forutsetter dåpen. Prekenen forutsetter ikke dåpen (i tid), men er dog ikke tenkelig uten i sammenheng med dåpen. Den udøpte blir talt til som Guds skapning for å føres til dåp. Den døpte blir minnet om dåpen for å næres ved ordet. Der er altså skjedd noe med ham. Når mange predikanter oppfordrer til «avgjørelse», kan denne bare bety et ja til det som er avgjort, som er skjedd. Den «pietistiske» appell til omvendelse og plutselig overgivelse har han ikke mye til overs for. Når predikanten maner til avgjørelse «i dag» og «straks», handler han som om tilhøreren hadde sin skjebne i sin hånd og som om det ikke gas noen «historie» mellom Gud og tilhøreren. For øvrig mener forfatteren at det ikke er mye å si om denne sak. Og det er naturligvis ikke mulig å gå inn på problemet i en kortfattet prekenlære.

Men her rår mye uklarhet nettopp på dette punkt. Det er jo selve vekkelsens problem. Den nyere teologi er her lite realistisk. Vel kan det være ting å kritisere ved denne praksis. Men at våre statskirkelige menigheter har både omvendte og uomvendte medlemmer er nå en kjensgjerning som predikanten sannelig må ta hensyn til. Og at mennesket som står utenfor samfunnet med Gud, beveger seg på skjør is må så menn også sies, likeså at det ikke er tilrådelig å fortsette en time lenger.

Dette spørsmål burde belyses fra en annen kant enn det hittil er gjort. Kanskje man da kunne finne ut at «den pietistiske avsporing» fra lutherdommen er mer konstruert enn godt er.

Men la ikke denne kritiske bemerkning skygge for at vi i denne boken kan finne god veiledning.

Godvin Ousland.

KONFIRMASJONEN I SØKELYSET

Carl-Gustav Andrén: *Konfirmationen i Sverige under medeltiden och reformationstiden. Med Summary. 316 s. Lund 1957.*

Confirmatio. *Forschungen zur Geschichte und Praxis der Konfirmation. Herausg. v. Kurt Frör, 202 s. München 1959.*

Forskningen omkring konfirmasjonen (konf.) i Norden har vesentlig samlet seg om den kateketiske side av saken. Dette skriver seg vel dels fra et historisk kortsyn (man så ikke lenger tilbake enn til pietismen) og dels fra manglende interesse for konf.-*teologien.* Andrén går lenger tilbake, ikke bare til reformasjonen, men til den katolske tid, et felt som har vært lite forsket på våre breddegrader.

A. tar sitt utgangspunkt i oldkirken og viser hvordan konf. etter hvert løsgjøres fra dåpen. Dåpsnåden differensieres: Syndsforlatelsen gis ved dåpen, åndsmeddelelsen med konf. Men åndsmeddelelsen var apostlenes sak, den måtte da forvaltes av deres arvtagere, biskopene. Dermed ble konf. bundet til bispeembetet, biskopen blir minister ordinarius confirmationis.

Denne teologiske utvikling festnet seg i skolastikken. Konf. ble nå selvstendiggjort og definitivt fastslått som et eget sakrament med sin spesielle nådeformidling som ikke kunne fås på annen måte.

Den skolastiske litteratur har vært rikelig til stede i den katolske provins, Sverige, i høg- og senmiddelalderen. Ikke store rester finnes igjen av middelalderbibliotekene, men nok til å vise hvilken betydning den har hatt.

Den svensk-nasjonale litteratur fra denne tid er tydelig påvirket utenfra. Noen original konf.-litteratur kan ikke A. påvise, dertil var den svenske kirkeprovins under altfor dominerende innflytelse fra ecclesia romana.

Det var skolastikken som meislet ut sakramentlæren i sin 7-leddede struktur til å bli en kumulasjon av nåden og til å omfatte de forskjellige ledd av frelsen. Men de syv sakramenter hadde forskjellige funksjoner. Mens dåpen (boten, den siste olje og til dels nattv.) formidlet syndsforlatelsen, gikk de tre andre sakrament på framtiden, de skulle hindre at menneskene syndet. Konf. skulle styrke og hjelpe til å overvinne synden. Terminus technicus for konf.s hensikt ble *ad robur.* Konf. ble en slags perfectio baptismi, den gav ny nåde og nye krefter, en plenitudo gratiae som skapte en robur fidei. Først den som er konfirmant, er verus et perfectus christianus, med andre ord: den som er døpt, kan ikke regnes for en fullkommen kristen før han er konfirmert.

A. har lagt et stort arbeid på å undersøke visitasjonsfrekvensene i de forskjellige bispestift på denne tid. Etter Gratians dekret skulle en biskop visitere hele sitt stift én gang for året. Det ser ikke ut til å være stilt så store krav i Sverige, men når biskopen var den eneste som kunne konfirmere, så kunne han heller ikke la det gå for lang tid mellom visitasene. Imidlertid ble det ikke stillet så store krav til visitas i vanlig forstand. Selve konf.-handlingen var det viktigste. Spørsmålet om det ble krevd kristendomskunnskap av konfirmanten har stadig vært reist. Visse vilkår (som en bestemt alder, skrifte, faste) kom tydelig til uttrykk, men neppe noe katekisme-krav som Luther hevdet så sterkt og etter ham også ro-

merkirken fra midten av det 16. årh. Et unikt tilfelle har A. funnet: I skriftet «De sju sakramenten» stiger konfirmanten fram og bekrefter og bekjenner sin tro. Men det er riktig som A. slår fast, at noe lignende finnes ikke i senmiddelalderen hverken på kontinentet eller i Sverige. Wirgman hevder (The doctrine of confirmation) at det forekom en katekisasjon overfor biskopen før konf. Konfirmanten måtte si fram Fadervår, Ave Maria og Credo like før selve konf. Men A. påviser at Wirgman ikke har noe som helst belegg for denne påstand. Konf.-forberedelse forekom ikke i senmiddelalderen.

Framstillingen av reformasjonen og Luther er instruktiv og klar, særlig Luthers negative holdning til konf. som sakrament. Han har syn også for de tillatende og positive utsagn av L., men bildet blir ikke fullstendig hvis man ikke tar med også de kirkeordninger L. var med på hvor konf. forekommer. L. ble mer positiv etter hvert til å føre inn en evangelisk konf. — særlig i sine siste år.

De svenske reformatorer, f. eks. Olaus Petri, slutter seg til Luthers syn på sakramentene og forkaster den katolske konf. som han. Men også her kommer det positive syn fram, særlig gjennom Gustav Vasas forordninger. Han hadde ingen interesse av å erte folk mer enn nødvendig med å avskaffe alle de gamle ordninger og seremonier. A. viser at den romerske konf. gikk i svang til midt i 30-årene. Den reformatoriske litteratur inneholder dertil ikke anvisninger på hvordan man har tenkt seg en evangelisk utforming av konf. I slutten av årh. finnes en form for konf. som i mangt minner om Bucer. En påvirkning fra syd er der uten tvil, og forsøket går nærmest ut på å gi en erstatning for den romerske seremoni som gikk tapt. Men ved kirkemøtet i Uppsala 1597 ble også denne ordning opphevet.

Etter et rent historisk arbeid er det morsomt å kunne ta for seg det samme emne også systematisk behandlet. *Confirmatio,* utgitt av Kurt Frör, er resultatet av foredrag og drøftelser på en konferanse i Hofgeismar høsten 1958. Det lutherske verdensforbunds pedagogiske kommisjon besluttet i Minneapolis '57 å ta konfirmasjonen som studieemne for denne periode. Forutsetningen var da at det først skulle holdes en rekke nasjonale eller regionale konferanser hvor dette emne ble drøftet. I 1961 er det så tanken å samle det vesentlige i dette forarbeid til en internasjonal konferanse, hvor de lutherske kirker så langt mulig i fellesskap skal behandle dette spørsmål som brenner i hele den lutherske kirke i dag. Og spørsmålet som er reist, går på målsettingen, det dristige spørsmål: hva er egentlig luthersk konfirmasjon?

Confirmatio er det første svar på dette spørsmål. Og våre tyske teologer fornekter seg ikke. Med den vanlige energiske og grundige innstilling går de løs på oppgaven.

Også her finner vi nok av historisk stoff, men det tjener også en hensikt ut over det å legge fram de historiske fakta. Disse skal hjelpe oss med å få svar på det livsviktige spørsmål: hva har den lutherske kirke egentlig ment med konfirmasjonen?

Her er historisk stoff fra reformasjonstiden (Wilh. Maurer), fra pietismens tid (Karl Hauschildt) og fra dagens konf.-ordninger i Tyskland (Joachim Heubach), men også de teologiske grunnspørsmål blir reist (Kurt Frör), problemet omkring løftet (Alfred Niebergall) og konf.-undervisningens stofflige og metodiske problem (Karl Witt). I sannhet et dristig, men givende opplegg.

Maurer er reformasjonshistoriker og er vel for øyeblikket den forsker i Tyskland som har arbeidet mest med konf.s historie i reformasjonstiden. Allerede i 1940 skrev han om det samme

emne (Gemeindezucht, Gemeindeamt, Konfirmation, Kassel 1940). Noen nye resultater har han ikke kommet til fra den tid. Og ikke synes det å være mye forskjell på hans framstilling og Andréns. Delvis bygger A. på Maurer. Men deres tolkninger av det hist. materiale kan divergere. Maurer har i det hele sine spesielle tolkninger av det hist. stoff fra reformasjonstiden. Der er to linjer: Den erasmisk-kateketiske og den bucersk-sakramentale. Den erasmiske er humanistisk, den bucerske er luthersk. Både hans tolkning av Erasmus og av Bucer må det settes spørsmålstegn ved. Visstnok mener M. å være den som har oppdaget Erasmus' innflytelse på konf. (enda Walter Caspari, den klassiske konf.historiker, ikke har vært blind for hva Erasmus har sagt om konf.), men Erasmus får nok spille en større rolle enn som tilkommer ham med rette. Hans uttalelse i Matteusparafrasen om en katekese for barn med en festlig avslutning (eksamen) kan ikke uten videre henføres til konf. At Erasmus gikk inn for en kateketisk undervisning er et faktum, men at den var ment som konf., finnes neppe bevis for (noe som også Andrén påviser). Erasmus brøt aldri med den romerske konf. og våget heller ikke la sin katekese erstatte den. Erasmus har sikkert hatt sin innflytelse på katekesen — og ikke minst innen den katolske kirke —, men selve konf.begrepet har han ikke våget å røre ved. Han var ingen reformator.

Maurers tolkning av Bucer er ikke lettere å fordøye. Bucer blir gjort til den rene lutherske teolog, ja, den som representerer den egentlige lutherske oppfatning av konf. Det føles som litt av et kunststykke, fordi *både* Bucers *og* Luthers syn må strekkes sterkt imot hverandre for å få bildet til å stemme. Når alt «reformert» innslag hos B. blir avstreifet og alt «luthersk» hos ham blir forsterket, kommer det en brukbar lutheraner ut av prosessen!

En nøktern vurdering av B. kan neppe komme til annet resultat enn at han var en typisk formidlingsteolog. Hele hans historie er jo preget av disse formidlingsforsøk både på det kirkepolitiske og det rent teoretiske plan. Han var ikke uten grunn opphavsmannen til religionssamtalen i Marburg, og selv om han senere nærmet seg Wittenbergerne, særlig etter '36, så var det den samme mann som stod for kirkeordningene i vest, Zigenhain, Cassel og Köln, og den siste, som også Melanchthon var med på, forbitret jo Luthers siste dager i den grad at han var på nippet til stige offentlig fram enda mot sin beste venn, Philipp. Bare et dyktig diplomati — satt i scene av Bucer med god hjelp av Philip av Hessen — avverget denne kamp.

Alt det historiske materiale M. drar fram, har stor interesse og verdi, men det må være tillatt å stille atskillige spørsmålstegn ved hans tolkninger.

Hauschildts kapitel om pietismen har mer verdi som oversiktsartikkel og litteraturhjelp enn historisk tolkning.

Frör stiller så det teologiske spørsmål og prøver en interpretasjon. Han overveier målsettingen ut fra undervisningen, dåpen, nattverden, «medlemskap» i kirken — og så til slutt under helhetsbetraktning. Frör er en teolog som holder seg midt på veien. Om han ikke lanserer de originale og «nye» synspunkter, føler en seg trygg i hans selskap. De forskjellige syn blir nøkternt avveiet mot hverandre. Den kateketiske linje får sin rette plass hos denne religionspedagog. Maurers mer sakramentale oppfatning passer ikke inn her. Det er den praktiske teolog som ikke kan gi seg ut på konstruksjoner. Han finner plass både til det «objektive» og det mer «subjektive» moment i konf.

Niebergalls kapitel om konf.-løftet er av stor interesse. Riktignok er også han sterkt framme med en apologi for Bucer og de løfteformularer som forekommer i de vestlige agender. Det synes å være

litt av en misjon for teologer fra Hessen å renvaske de hessiske ordninger og rehabilitere Bucer.

Men hans gjennomgåelse av Luthers syn på løftet i kristenlivet er meget givende. Altfor lite har den rikdom av stoff som finnes i Luthers utsagn om munkeløftene vært påaktet. Dette stoffet er for en stor del adekvat til etterprøving av løftet i konf. Luthers angrep på munkeløftene er velkjent. Han betrakter selv sitt skrift De votis monasticis som et av sine mest verdifulle skrifter. Det er ikke bare munkeløftene L.s angrep gjelder, men løfte overhodet i religiøse spørsmål. Og hans motiv i denne kamp er: pro libertate ecclesia et gloria baptisimi! Munkeløftene er ultra et contra evangelium, og lager lov av evangeliet.

Men han taler også mye om Taufgelübde, og her spiller han det ut imot munkeløftet. Likevel ikke slik at det ene menneskelige løfte står imot det annet. I dåpsløftet er det ikke spørsmål om et menneskelig løfte, det er Gud som lover: In baptismo est promissio dei offerens. Hos Luther er kampen mot løftet en kamp for troens og nådens frihet. På den andre side finnes også positive uttalelser om løftet. Det kan vel kort sammenfattes slik: hvor løftet går på en bestemt tjeneste, et embete, innenfor menigheten (som det borgerlige rike) er det på sin plass. Men disse løftene går på tjenestetroskap og embetsplikter. Men på det rent religiøse plan vil det lett gjøre evangeliet til lov og troen til trelldom. Det er grepet midt i sentrum, når Niebergall slutter sin art. med å hevde at den evangeliske konf. har sin dypeste mening i Luthers ord: Deus vovet nobis.

Også spørsmålet om konf.alderen blir reist (Karl Linke). Tendensen i Tyskland som de fleste land nå går i retning av å heve alderen med den utvidede obligatoriske skole. Altfor mye av «rasjonalistiske» resonnementer gjør seg vel gjeldende i denne argumentasjon, at konfirmantene vil «forstå» bedre i en mer moden alder, osv. Dette resonnement var temmelig fremmed for reformatorene. De var ikke redde for en tidlig konf. Skal barna forholdes nattverden til de nær sagt sultes ut? Skal man vente på en «voksen» tro, før en kan meddele nattv.?

Hva som enn skjer, må kirkene ha klart for seg: Settes konf.-alderen *nedover*, må kirken sørge for et ungdomskatekumenat i tiden etter konf. Settes den *oppover*, må kirken for alvor gjøre seg klart hvordan den vil stille seg til barnekommunion.

Wilh. Sturm har utarbeidet teser over samtalene etter foredragene i Hofgeismar. De er til stor hjelp, særlig der foreleseren har hevdet noen ensidige synspunkter. Det viser seg at også i Tyskland er meningene ulike i konf.-spørsmålet. Men grunnintensjonen er den samme: man arbeider på å finne fram til en luthersk konsensus. I detaljer kan det vel ikke lykkes. Men i de generelle prinsipper må de lutherske kirker finne fram til et svar. Så lenge dette svar mangler, vil det fremdeles hangle og halte med konf. ikke bare i Norge og Tyskland, men i hele den lutherske verden. Så lenge den lutherske kirke ikke kan si med bestemthet og tillit hva konf. er, vil det aldri kunne ventes en fornyelse. Og i dag trenger konf. en reformasjon.

Bjarne Hareide.

DIETRICH BONHOEFFERS SKRIFTER

Dietrich Bonhoeffer: *Gesammelte Schriften. Band 1, Ökumene. Briefe, Aufsätze, Dokumente 1928—1942 (550 s.; pris innb. DM 21,50), 1958; Band 2, Kirchenkampf und Finkenwalde. Resolutionen, Aufsätze, Rundbriefe 1933—1943 (667 s.; pris: innb. DM 26,—), 1959. Chr. Kaiser Verlag, München.*

Blant den yngre garde av tyske teologer som gjorde en betydelig kirkelig

og teologisk innsats i siste del av mellomkrigstiden, er Dietrich Bonhoeffer kommet i aller første rekke i årene etter krigen. Bonhoeffer gikk bort 9. april 1945, bare en knapp måned før krigstilstandens opphør, idet han falt som offer for Hitlers gjengjeldelseseksekusjoner etter det mislykte kupforsøk den 20. juli 1944; han hadde da allerede sittet fengslet i to år. Bonhoeffer er den tyske bekjennelseskirkes mest kjente martyrskikkelse i kampen for kristen frihet mot det totalitære regime under Hitler-veldet. Til tross for at hans livsbane ble avbrutt i 39 års alderen, fremtrer likevel hans liv og livsgang som et avsluttet hele — med en eiendommelig indre fasthet og klarhet, midt i den stadige søken etter det nærmeste handlings-mål. Og hans teologiske ideer og hans eksempel har hatt en voksende innflytelse i årene etter hans død. Hans martyr-innsats har nok bidratt en del til å samle oppmerksomheten om hans liv og livsverk. Men denne interesse er dog i stadig større utstrekning rettet mot den teologiske problematikk som vi møter i hans skrifter.

Dr. Dietrich Bonhoeffer (f. 1906) var en av de relativt få yngre tyske teologer i mellomkrigstiden, som i sin kamp for Bekjennelseskirkens frihet også var inspirert av den ekumenisk kirkelige bevegelse med dens kontakter ut over landegrensene. Bonhoeffer søkte råd og hjelp hos kirkemenn utenfor Tyskland. Men den vesentligste styrke hentet han fra sitt arbeid med bibelordet selv — i det fellesliv han levde sammen med sine medarbeidere, i bestrebelsene på å dyktiggjøre de unge preste-emner til kirkelig tjeneste under vanskelige kår.

Bonhoeffer hadde som ganske ung skrevet et dyktig doktor-arbeid (hos prof. R. Seeberg/Berlin) om kirkebegrepet: «*Sanctorum Communio.* Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche» (1930; opptrykt 1954). Senere habiliterte han seg som privatdosent i systematisk teologi ved Berlins universitet, ved sin avhandling «*Akt und Sein.* Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie» (1931; opptrykt 1955). Dosentvirksomheten strakte seg bare over fire-fem semestre, idet Bonhoeffer snart ble så engasjert i de nye politiske begivenheter at han tidlig kom i et spent forhold til de nye makthavere. Han hadde allerede nå fått en videre horisont enn de fleste av sine samtidige kolleger. Som student hadde han gjort vikartjeneste i Barcelona; tidligere hadde han også studert i Rom, og senere hadde han (som Sloane fellow) oppholdt seg ett år ved Union Theological Seminary i New York (1930—31). Etter hjemkomsten virket han en tid som Jugendsekretär des Weltbundes (31—33) ved siden av dosentarbeidet og tjeneste som studentprest ved Technische Hochschule. Høsten 33 dro han til London, og ble et par år som tysk prest der, og knyttet nye forbindelser. Dette fikk betydning for hans arbeid senere, da han forsøkte å skape kontakt mellom den tyske Bekjennelseskirke og delvis også den tyske motstandsbevegelse under krigen og de utenlandske kirkers representanter. Sommeren 1935 var han hjemme igjen og ble nå leder for et «Predigerseminar» i *Finkenwalde,* som lå bortgjemt «im hintersten Hinterpommern». Det var en spennende tid, — og høsten 37 stengte politiet seminarets dør. Både før og senere var Bonhoeffer stadig beskjeftiget med oppdrag fra Bekjennelseskirken. Han besøkte bl. a. Amerika igjen sommeren 39, da krigens uværsskyer begynte å trekke opp. Og tross flere tilbud om læreroppgaver ved amerikanske fakulteter forlot Bonhoeffer standhaftig New York: Kirken trengte ham bedre hjemme i den mørke kamptid som nå var innvarslet. — Alt dette er inngående dokumentert i de to bind av hans samlede skrifter som nå er utgitt. Ikke minst er dagboken og brevene fra hans

Amerika-reise i 39 noe av et høydepunkt i de litterære dokumentene om hans personlige utviklingsgang. Bonhoeffer hadde en sterk kallsbevissthet: Han forsto Guds vilje slik at han måtte vende tilbake til sitt land og sin kirke og kjempe seg igjennom tidens vanskeligheter sammen med sitt folk — og ta noe av dets skyld på seg. Han sto trofast ut i denne kamp gjennom krigsårene, inntil hans liv, som nevnt, endte i martyriet.

Bonhoeffers liv og kirkelige innsats er preget av en sterk indre konsekvens: det er stadig et nært forhold mellom hans teologiske tenkning og kristelige forkynnelse og hans praktiske livsholdning som kirkemann og veileder for den nye studentgenerasjon. Med henblikk på denne indre sammenheng har man derfor kalt Bonhoeffer «en eksisterende tenker» — en holdning som minner sterkt om Søren Kierkegaards i hans avvisning av alle objektiverende synspunkter i tolkningen av kristentroens eksistensielle side. Dette forhold gjør at et studium av Bonhoeffers skrifter får den rette utfylling og kommentar ved et mer direkte innblikk i hans personlige kamp for å virkeliggjøre sine bibelsk begrunnede tanker. Et studium av denne art har hittil vært innledet ved at hans nærmeste medarbeidere og andre har forsøkt å tegne hans teologiske og kirkelige profil, fra forskjellige synspunkter (se særlig bidragene i samlingene: Die mündige Welt I—II (1955—56) og en rekke minneskrifter om Bonhoeffer). (En god innføring i Bonhoeffers tankeverden finnes også på dansk, av E. Thestrup Pedersen: «*En eksisterende tenker.* Dietrich Bonhoeffers liv og tanker», i skriftet: Eksistentialisme og kristendom, Kbh. 1956, s. 67—175, 178 f.)

Dette Bonhoeffer-studium kan nå også opptas av andre interesserte, idet en rekke av hans *Gesammelte Schriften* er under utgivelse. Av denne serie, som i alt skal omfatte fire bind, er de to første utkommet (se ovenfor). «Gesammelte Schriften» betyr her ikke «Samlede verker», men nærmest det man i forbindelse med Kierkegaard har kalt hans «Papirer»; det vil her si: Brever (fra og til B.), opptegnelser, dagbøker, prekener, artikler, fragmenter, betraktninger, rundskriv, dokumenter, etc. — i det hele et materiale av personlig og tidshistorisk art som er uunnværlig for et mer inngående studium av Bonhoeffers livsgang og innsats som teolog og kirkemann. Denne utgave av hans papirer er utmerket redigert av *Eberhard Bethge,* som var Bonhoeffers medarbeider ved Finkenwalde og kjenner hans eiendommeligheter og hans tanker ut og inn. Bethge har også tidligere besørget utgaver av Bonhoeffers etterlatte skrifter, bl. a. hans *Ethik* (1949, 2. opplag 1953) og et mindre skrift om «*Versuchung*» (1953, ²1956). Bonhoeffers første teologiske hovedskrifter, om kirkebegrepet og om transzendentalfilosofien, er som nevnt også opptrykt i midten av 50-årene. Det samme gjelder hans profilerte utlegning av Bergprekenen: *Nachfolge* (1937); (av dette skrift foreligger det også en norsk utgave: Lydighetens vei, 1957.) «*Gemeinsames Leben*» (1939), som beretter om Bonhoeffers erfaringer sammen med de unge teologer i det nye «broderhus» ved presteseminaret, er kommet i en rekke opplag (9. oppl. 1956). En forelesningsserie fra 30-årene: «*Schöpfung und Fall.* Theologische Auslegung von Genesis 1 bis 3» (1937) er også kommet i nytt opplag (1955).

Av Bonhoeffers etterlatte arbeider tør hans *Ethik* (300 s.) være det betydeligste verk. Den ble til under krigsårenes urolige forhold og avspeiler på levende vis hans uavbrutte kamp med å tilrettelegge den etiske side ved de sentrale og konkrete livsproblemer ut fra sin «eksistensielle» innstilling til den veiledning han fant i Guds ord. Det er et energisk forsøk på ny gjennomtenkning av den kristne etikks pro-

blemer. Bonhoeffer tok avstand fra den tradisjonelle abstrakte prinsippdrøftelse; han ville skrive «eine konkrete Ethik», idet hans hovedsynspunkt var å vise «wie Christus unter uns *heute und hier* Gestalt gewinne», dvs. i vår vesteuropeiske verden i dag (s. 28). Bonhoeffers verk ble ikke fullført, men selv som en torso fremtrer det som et interessant forsøk på å løse aktuelle etiske spørsmål fra et bibelsk orientert teologisk synspunkt. — Som en utfyllende kommentar til hans etiske tenkning kan man lese hans brever og opptegnelser fra fengslet, som er utgitt under titelen: Widerstand und Ergebung (1955); (av dette skrift foreligger det nå også en norsk utgave: Motstand og hengivelse, 1959; se anmeld. s. 60). — Tilsammen utgjør Bonhoeffers skrifter et rikholdig og variert teologisk forfatterskap fra vår egen tid, på mange vis fylt av det ennå uavklarede problemstoff som tidens åndsbrytninger og dens spenningsfylte politiske kampforhold har skapt.

Som en nødvendig supplerende kildesamling i studiet av Bonhoeffers teologiske arbeid og kirkelige innsats kommer nå hans nevnte, omfattende Gesammelte Schriften med de 'Papirer' som har et sterkere personlig og direkte tidsbetinget preg. De to første bind rommer en fylde av konkret materiale til belysningen av Bonhoeffers teologiske utviklingsgang og hans virke i de forskjellige stillinger han innehadde i årenes løp. Innholdet i de to første bind dreier seg om de samme tidsbegivenheter av kirkelig og politisk art, med den tyske Bekjennelseskirkes kamp i 30-årene og under krigen som det sentrale tema. Første bind har kanskje mest personlig farge, i brever, dagbøker og studieberetninger. Annet bind har foruten et fyldig brevmateriale også en lang rekke mer offentlige dokumenter, betenkninger og liknende stoff fra kirkekampens år; man stifter her i særlig grad bekjentskap med Bekjennelseskirkens innerside og ser hva dens kamp kostet en av dens beste menn, — og likeså Bonhoeffers stadige søken etter å finne vei og fremgangslinjer «nach dem Zeugnis der Schrift». Vi opplever her Dietrich Bonhoeffer som den alltid engasjerte teologiske tenker, som fremdeles er i stand til å rive oss ut av vanetenkningens baner: systematikeren som ville ut av epigoneriet og bibeltolkeren som ville se problemløsningene i lys av Ordets vitnesbyrd. Vi møter også Bonhoeffer i hans arbeid som leder av Presteseminaret; og vi ser ham utfolde seg som kirkepolitiker og motstandskjemper, gjennom alle de dystre faser i den kamp som til sist førte til hans martyrium.

Når alle disse dokumenter har kunnet bli samlet, skyldes det i første rekke en utrettelig interesse hos Bonhoeffers tidligere medarbeider Eberhard Bethge. Tre aspekter rettferdiggjør også denne samling, sier utgiveren: «Rang und Wesentlichkeit der Äusserungen Bonhoeffers in allen Stadien, die lebhafte Weite und das Anziehende der Persönlichkeit und schliesslich die Verflechtung in unsere Geschichte.» — De to neste bind som er planlagt, skal inneholde en rekke upubliserte teologiske bidrag fra Bonhoeffers hånd, samt bibelutlegninger og prekener. Man tør rimeligvis formode at disse hittil ukjente teologiske og oppbyggelige skrifter vil kaste lys over enkelte dunkle punkter i Bonhoeffers tale om «die mündige Welt» og om det han kalte en religionsløs tolkning av Det nye testamente.

Et studium av Bonhoeffers liv og verk i sammenheng vil føre til at man må gi utgiveren av hans Gesammelte Schriften rett i den betraktning, at «Bonhoeffer gehört zu den Menschen, von denen man mehr als ihr gestaltetes Werk besitzen darf». Ord og handling er her så nøye sammenknyttet at kjennskapet til personlighetens vekst og utvikling øker respekten for hans livsverk. John Nome.

Dietrich Bonhoeffer: *Motstand og hengivelse. Brev og opptegnelser fra fengslet. 250 s. Oslo (Land og Kirke) 1959.*

Bonhoeffers verk kjem for tida ut i ei samla utgåve på tysk som vel dei færraste kan skaffe seg. Men dei mest kjende bøkene hans er også utkomne enkeltvis og finst i kvar tysk teologs handbibliotek. Det gjeld både dei meir oppbyggelege, som «Die Nachfolge» (1937) og «Gemeinsames Leben» (1938), og dei vitskapelege, som den tungt tilgjengelege «Akt und Sein» (1931) og den posthumt utgjevne etikken (1949), som skulle ha vorte livsverket hans.

Framom alle andre gjeld det likevel «Widerstand und Ergebung» (1951), som no kjem på norsk under tittelen «Motstand og hengivelse». For mange står den som Bonhoeffers teologiske testamente, noko som m. a. kjem til uttrykk ved det at to artikkelsamlingar som har gått fram av Bonhoefferkrinsen og er vigde hans minne, har fått eit av hovudomgrepa i denne boka til tittel: «Die mündige Welt» (I—II 1955—56). Og nettopp som eit testamente har boka gjort sterkare inntrykk i teologiske krinsar i etterkrigs-Tyskland enn kanskje nokor onnor bok. Difor helsar ein med glede at Land og Kirke no har sytt for ei norsk omsetjing.

Når boka har gjort så sterkt inntrykk i Tyskland, har det fleire grunnar, men fyrst og fremst er det nok fordi det er *martyren* Bonhoeffer frå den tyske kyrkja sin kamp mot nazismen som her talar til oss. Boka inneheld brev og andre dokument frå den tida Bonhoeffer sat fengsla (1943—44). Det har eksistert nokre brev til frå dei siste fengselsmånadene, men dei måtte brennast for ikkje å falle i hendene på Gestapo. Det er såleis Bonhoeffers siste skrivne ord me her har for oss. Og det er ord med ei merkeleg tyngd. Ut av dei lyser ei mandig ro og ei usentimental, fast kristentru, som ein må bli gripen av. Breva har anten gått gjennom sensur eller vorte utsmugla med risiko for å verta oppdaga. Noko sensasjonelt kan dei difor ikkje fortelje, og tonen er tydeleg — mest i breva til hans eigne — medvite dempa ned. Men dei gjev likevel eit levande inntrykk av *personen* Bonhoeffer, dette symbolet for det aller beste i den tyske motstanden mot Hitler. Det er fyrst og fremst dette som fengslar. Me møter her ein karakter av dei sjeldne. På ein merkeleg måte verkeleggjer Bonhoeffer i fengslet den etiske innstilling han tidlegare hadde teikna opp i ei lita programskisse han hadde tenkt som ei helsing til dei andre mennene bak attentatet på Hitler. Også denne skissa er forresten trykt i boka, utgjevaren har plasert henne framfor breva, og med rette, for ho gjev det perspektiv breva bør lesast i. Les t. d. det Bonhoeffer s. 23 f. seier om «å lide med», eller kritikken av tysk mentalitet s. 13 f. Det er sunt at den kvalitet dei tyske motstandsmennene hadde, på denne måten vert gjort kjend i vårt ofte vel litt sjølvrettferdige Norge. Ikkje minst er det underleg for ein nordmann å lesa drøftinga av spørsmålet om det er etisk forsvarleg å gripe til ei handling som i og for seg strir mot moralske bod, når ein gjer dette for å atterreise lov og rett (s. 19 f.). For det er jo attentatet på Hitler Bonhoeffer her har for auga. I ei sinnsro som er nesten ufatteleg når ein tenkjer på at Bonhoeffer på det tidspunktet hadde vorte varsla om at det gjekk mot arrestasjon, veg han med sikker dømekraft legitimitet og grenser for retten til opprør og gjev dermed motstanden mot nazismen ei etisk forankring ein ikkje finn mange sidestykke til i desse kampåra. I sanning eit uvanleg tilskot til statsetikken.

Ein annan grunn er at breva opnar døra inn i ein kjend teologs arbeidsrom. Bonhoeffer fekk høve til å lesa i fengslet, og han skriv gjerne om kva

han les. Breva er såleis fulle av teologiske strøtankar, ein er med eitt komen inn i teologiens indre sirkel og grip seg rett som det er i å gløyme at breva kjem frå ei celle. Også som fange står Bonhoeffer midt oppe i den teologiske debatt og fører sitt vitskapeleg arbeid vidare med ei merkeleg konsentrasjonsevne, som faktisk synest bere å ha vakse di lenger det leid ut i fengselsopphaldet.

Og dermed er me ved den tredje grunnen til at «Motstand og hengivelse» har vunne slik ein posisjon: Mot slutten samlar Bonhoeffers teologiske tankearbeid seg meir og meir i eitt spor, det formar seg noko av eit teologisk program, og då eit program som vert hyperaktuelt i etterkrigstida, fordi det fell saman med det som for mange tyske teologar har kome til å stå som ei hovudoppgåve for teologien i dag, nemleg å finne ein veg mellom Barth og Bultmann. I Bultmanns teologi kan Bonhoeffer berre sjå eit framhald av den gamle liberale teologi som forkortar evangeliet (s. 158), i Barth ser han på den andre sida representanten for ein openberringspositivisme som vel tek vare på heile den kristne sanninga, men som forsømer å gje svar på spørsmålet korleis ein skal forkynne denne slik at det moderne menneske kan vinne tilgang til henne (s. 159). I avgrensing frå desse to teologane (også andre moderne teologar og teologiar vert innordna i same perspektiv, s. 186 ff.) er det at Bonhoeffer set opp sitt eige program: den «ikkje-religiøse tolking» av dei teologiske omgrepa.

Det seier seg sjølv at Bonhoeffers fengselsteologi måtte bli uferdig og fragmentarisk. Bonhoeffer var også klår over det (sjå t. d. s. 67 f.). Å gje eit utførleg, samanhengande referat og ei vurdering av den let seg difor ikkje gjera, det må bli med å risse opp eit par hovudtrekk. — Utgangspunktet for ideen om den «ikkje-religiøse interpretasjon» ligg i ei positiv vurdering av renessansen som gjennombrotet for ei rørsle i retning av mennesket sin autonomi (s. 183 ff.). Vanlegvis tenkjer ein då i kyrkjelege krinsar straks på sekularisering. Dette vender Bonhoeffer seg imot. Det som tek til å skje ved renessansen, er ikkje at mennesket blir Gudlaust, men at det blir *religionslaust*. «Religion» og «gudstru» i kristen meining er nemleg ikkje det same, tvert om må ein halde desse to omgrepa klårt frå kvarandre. Her byggjer Bonhoeffer på Barth (s. 154 ff., 186 f.). «Religion» var, meiner Bonhoeffer, manneætta sin totalreaksjon på tilværet den tid ho var på barnetrinet, den gong då livet var fullt av gåter fordi den menneskelege erkjenning rakk så kort. Alle stader ei gåte dukka opp, tala ein då om «Gud». Men *denne* «gud» var ikkje utan vidare den kristne, i grunnen var han berre ein arbeidshypotese tanken brukte for å fylle hola i si sviktande livserkjenning (s. 183 f., 204 ff.). Når arbeidshypotesen «Gud» — frå renessansen av — blir unaudsynleg fordi den menneskelege erkjenning får meir tiltru til seg sjølv, vil dette då, meiner Bonhoeffer, ikkje seie at den kristne gudstru vert antikvert, tvert om er ho ikkje engong tangert av denne problematikken. Det «myndige» mennesket, dvs. det moderne mennesket, etterrenessanse-mennesket, som ikkje lenger ser seg omgjeven av guddommelege makter eller opplever livet religiøst, men oppfattar verda som ein lovmessig samanheng ein kan vinne innsikt i og herredøme over ved tankens hjelp, er difor ikkje eo ipso utestengd frå bibelsk gudstru. Men vel frå ei forkynning i *religiøst språk*. Det gjeld difor at forkynninga avkler seg si tilvante religiøse språkdrakt som er sekundær i høve til den sanning ho vil målbera, og talar eit språk som også når den ikkje-religiøse. Det må talast onnorleis om Gud til det «myndige» enn til det «umyndige» mennesket. Og då utan den bultmannske reduksjon av innhaldet i

kristendomen (s. 188, 204 f., 220 f.). — Dette er nerven i Bonhoeffers idé om «ikkje-religiøs interpretasjon» av teologiske omgrep. Han vil her vera på ein gong meir radikal og meir konservativ enn Bultmann (s. 158 og 188).

Å ta desse tankane opp til kritisk vurdering, ville ikkje vera heilt rettferdig, for det har aldri vore Bonhoeffers mening å leggja dei fram til debatt i den form. Ein må nøye seg med å seia at her kjem, til dels i uvanleg tankevekkjande uttrykk, eit problem til orde, som mange både før og etter Bonhoeffer har kjent på. Problemet er ekte nok. Om det i eitt og alt er heldig stilt, er eit anna spørsmål. Men det ville vera upassande å koma med kritiske merknader i denne samanhengen. Det er jo ikkje ei avhandling, men fengselsbrev me har for oss.

Diverre har skilnaden mellom brev og avhandling ikkje alltid vorte teke nok omsyn til. Det har i visse krinsar i Tyskland gjort seg gjeldande ein tendens til å gjera Bonhoeffers brev til meir enn dei er, til å lesa ein moden teologi ut av dei. I misforstått iver for å gjera arven frå Bonhoeffer gjeldande i den aktuelle teologiske debatt, har ein såleis av og til kome til å låse seg meir fast ved Bonhoeffers omgrep og uttrykksmåtar enn desse etter sin karakter toler. Så lenge ein tenkjar arbeider i det private, «leikar» han med orda og prøver seg fram. Kanskje må han så seinare skale av eitt og anna som ikkje viser seg tenleg. Dette *kunne* også ha vorte tilfellet med omgrep frå Bonhoeffers brev som på visse hald i dag vert gjorde til teologiske nykelomgrep. For ser ein nærare etter, oppdagar ein fort at hans terminologi kan vera nokså uklår. Det gjeld allereide eit så sentralt omgrep som «religiøs». Bonhoeffers teser byggjer på at «religion» prinsipielt sett er det same før og etter renessansen. Alt *det* er eit stort spørsmål. Og dertil står det att å svare på eit så viktig spørsmål som høvet mellom inkarnasjon og religion, eller, meir praktisk, høvet mellom bibelsk og «religiøs» terminologi. Ta t. d. eit omgrep som «offer». Er det «religiøst» eller ikkje? Skil ikkje Bonhoeffer mellom «religion» og «kristentru» på ein måte som konsekvent må gå den historiske sida ved openberringa for nær?

Desse spørsmålsteikna skal berre vera sette for å minne om at Bonhoeffers brev ikkje er avhandlingar. Innvendingane er m. a. o. mindre retta mot Bonhoeffers teologi enn mot ein viss Bonhoeffer-kultus. Det er meir *problemet* Bonhoeffer arbeider med, enn *terminologien* ein bør gje akt på. Å gjera breva til avhandlingar er ikkje den rette måten å ta vare på arven frå Bonhoeffer. Men tekne som det dei er, representerer desse tekstane ikkje berre eit gripande kristeleg og menneskeleg dokument, men også eit verdfullt teologisk incitament.

Omsetjinga (ved Svein Hanssen-Bauer) er lett å lesa, men av og til litt haltande. Er det forresten norsk å tale om «Johannes den døper» (s. 210)? Det kunne nemnast fleire liknande døme på forelda språkbruk.

Ivar Asheim.

TRO OG TANKE HOS PASCAL

Innlegg ved dr. theol. Per Lønnings doktordisputas 26. november 1959

Av A. H. Winsnes

Noen av oss vil saktens ha i frisk erindring en disputas som fant sted for et par år siden, da nærværende doktorand med heder forsvarte sin teologiske doktorgrad på en avhandling om «Samtidighetens situasjon. En studie i Søren Kierkegaards kristendomsforståelse.» Nå står han her igjen som doktorand for å oppnå den *filosofiske* doktorgrad, denne gang på en avhandling om «Tro og tanke efter Blaise Pascal. En idéhistorisk studie.»

Avhandlingen dreier seg altså om en tenker som vel i tid står fjernt fra Søren Kierkegaard — dog ikke mer enn ca. 200 år — men som i tankens verden står ham nær. De har mange likhetspunkter. For det første: den åndshistoriske situasjon de befinner seg i. Pascal kontra Descartes, Kierkegaard kontra Hegel frembyr en slående parallell. For begge dreier det seg om forholdet mellom intellektuell og religiøs erkjennelse. De har også det til felles at de begge to i vår tid opplever en bemerkelsesverdig renessanse. Begge er inspirasjonskilder for en av de mest tidstypiske strømninger i vår tids filosofi — eksistensialismen.

Doktoranden sier i sitt forord at han med denne Pascal-studie samtidig vil drive vitenskapelig forskning og henvende seg til et norsk publikum som vet lite om Pascal.

Hva det siste angår kan man ikke si at han har hatt hell med seg. Det kan man jo ved denne anledning ikke egentlig dadle doktoranden for. Det er ikke som popularisator han her skal dømmes, men som vitenskapsmann. Og hva den sak angår, betenker jeg meg ikke på å si at denne avhandling er en imponerende vitenskapelig prestasjon. Men jeg tror den hadde vunnet også vitenskapelig om hensynet til den alminnelige leser hadde gjort seg noe mer gjeldende. Det ville kanskje ha ført til at vi var kommet Pascal selv nærmere inn på livet. Jeg forlanger ikke noen utførlig biografi, heller ikke noen psykologisk analyse av Pascal. Doktoranden sier uttrykkelig at det tilsikter han ikke. Men jeg savner en beskrivelse av Pascals religiøse utviklingsgang og framfor alt en karakteristikk av den grunnstemning som bærer

Pascals religiøse og erkjennelsesteoretiske tenkning og som med den fremragende sveitsiske Pascal-forsker Theophil Spoerri i dennes bok «Der verborgene Pascal» (1955 s. 53) karakteriseres som en dyp og alltid nærværende følelse for usikkerheten i den menneskelige eksistens. I doktorandens bok blir Pascal selv, Pascal som menneske, som religiøs personlighet, nesten borte.

I denne forbindelse hvor talen er om den personlige bakgrunn for Pascals tenkning, kan jeg ikke la være å komme med en viss betenkelighet ved anlegget av selve boken. Jeg tror det innebærer en viss fare for fortegning av Pascals syn på forholdet tro og tanke når man i den grad som doktoranden gjør, isolerer det formalt erkjennelsesteoretiske. Pascal drev jo ikke erkjennelsesteori som sådan. Han hadde et praktisk sikte med den. Den inngår som ledd i hans forsvar for kristendommen, har altså med det sentrale i hans personlighetsliv å gjøre.

Hva den idéhistoriske bakgrunn angår, trekker doktoranden opp et noe fyldigere bilde, men de enkelte trekk i bildet føyes ikke sammen til et organisk hele. Det burde kanskje også vært sagt noe om den sosiale bakgrunn for den jansenistiske bevegelse. Men det er ikke den historiske, sosiale eller personlige bakgrunn som er hovedsaken i dr. Lønnings bok. *Hvorledes* og *hvorfor* Pascal er kommet til å mene det han mener, vedkommer ham bare i den utstrekning det kan tjene til å få tak i det som er hovedproblemet i boken: «tro og tanke hos Pascal».

Doktoranden pretenderer ikke å gi en uttømmende analyse av hele Pascals tenkning. Han velger et avgrenset område, den såkalte dialektiske bevegelse i hans tenkning, som består deri at et begrep stadig stilles sammen med eller konfronteres med et motsatt begrep som f. eks. geometriens ånd og «esprit de finesse», fornuft og hjerte, filosofenes og de lærdes Gud kontra Abrahams, Isaks og Jakobs Gud osv.

Den dialektiske måten å tenke på kan vi følge langt tilbake, til renessansen, til middelalderen, til antikken. Men den som i nyere tid framfor noen annen har understreket den fundamentale betydning av det dialektiske prinsipp, er som bekjent Hegel. Pascal har sikkert ikke påvirket Hegel. Men Hegel har gitt impulser til moderne Pascal-forskning, bl. a. til den oppsiktsvekkende Pascal-studie av Lucien Goldmann, «Le Dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine.» Goldmann er så vidt jeg skjønner en troende marxist. Han er av den oppfatning at på det trinn i samfunnsutviklingen som Pascal befant seg på, var det ganske rimelig at han måtte ta sin tilflukt til en verdensforsagende religion som jansenismen. Pascals syn var tragisk, hevder Goldmann. Han trodde ikke på muligheten av det sannes og godes realisasjon i denne verden. Vi må underforstå: hadde Pascal levet i det 20. århundre, hadde han nok kunnet svinge seg opp

til de store dialektiske høyder. «Marxismen fortsetter den pascalske arv,» heter det (s. 129).

Doktoranden uttaler seg anerkjennende om Goldmanns bok, men de kritiske bemerkninger han anfører i forbindelse med den hegelmarxistiske historiefilosofi som Goldmann vil koble Pascals dialektiske tenkning sammen med, er etter mitt skjønn treffende. Pascal er ingen historiefilosof. Den dialektikk vi møter hos Pascal er, skriver dr. Lønning, ikke historiens dialektikk, men menneskets dialektikk, individets samtale med seg selv om seg selv.

Den Pascal-forsker i vår tid som dr. Lønning står nærmest og har fått sterkest impuls fra er Theophil Spoerri. Spoerris tolkning er den som «kommer vår egen nærmest», sier Lønning (s. 277). — Spoerri fremhever ideen om helheten som det sentrale hos Pascal. Den er ifølge Spoerri bevisst eller ubevisst alltid til stede som en forutsetning for Pascals tenkning, men helheten kan aldri aktualiseres eller komme i stand uten gjennom en dialektisk forbindelse av motsetninger. Spoerri betrakter imidlertid ikke — som Goldmann — Pascal i et historiefilosofisk perspektiv. For Spoerri er den religiøse livsinnstilling hos Pascal ikke noe avledet, men primært. Totalitetsforestillingen og tenkningens dialektiske bevegelse settes inn i et religiøst forløsningsperspektiv. Han ser den i sammenheng med det som for Pascal var det sentrale i kristendommen: syndefallet og gjenreisningen.

Doktoranden kan følge Spoerri et langt stykke på vei. Men også her tar han avstand fra en etter hans mening for sterkt systematiserende tendens, «et forsøk i retning av en teologisk *ordo-salutis-lære* og en systematisk samfunnsfilosofi».

I høyere grad enn disse to Pascal-forskere lar dr. Lønning hvert fragment tale for seg. Han konsentrerer sin undersøkelse om den faktiske anvendelse av det dialektiske prinsipp i Pascals tenkning. Han går her — i undersøkelsen av teknikken i Pascals tenkning — mer systematisk til verks — så vidt mitt kjennskap til den veldige litteratur om Pascal rekker — enn noen annen Pascal-forsker. Doktoranden kombinerer dessuten klarleggingen av Pascals dialektiske erkjennelsesteknikk med en inntrengende analyse av de begreper som Pascal bruker. Også i den henseende skiller denne avhandling seg fordelaktig ut. Særlig vil jeg henlede oppmerksomheten på analysen av så sentrale begrep som «le cœur» og «le pari». Men jeg savner en analyse av Pascals trosbegrep, en analyse som man flere ganger under lesningen av «Pensées» fristes til å ta opp.

I kapiteloverskriftene har han antydet de forskjellige områder for undersøkelsen: «To videnskaper», «To filosofer», «To naturer», «To uendeligheter», «To guder».

I det første kapitel om de to vitenskaper dreier det seg om motsetningen mellom matematikk og naturvitenskap på den ene side, de abstrakte vitenskaper kaller Pascal dem, og studiet av mennesket, «l'étude de l'homme» på den annen. Den dialektiske konstellasjon som vi presenteres for i det følgende kapitel «To filosofer», finner sted innenfor den ene av disse to vitenskaper, «studiet av mennesket».[1])

Doktoranden tar sitt utgangspunkt i Pascals berømte dialog «Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne». Epiktet og Montaigne stiller Pascal som bekjent opp som representanter for to motsatte grunnposisjoner innenfor «studiet av mennesket». Den ene fører etter Pascals mening til selvovervurdering eller hovmot, *orgueil*. Den andre til etisk indifferentisme, likegladhet, *paresse*. Men det er noe å lære — praktisk sett — av begge. Den ene — dogmatikeren — kan hjelpe til å få øye på rester av menneskets opprinnelige storhet. Den andre — skeptikeren — kan lære mennesket å stige ned fra sin selvgjorte storhet. Men vi forblir i begge tilfelle i fullstendig uvitenhet.

Det er klart at denne motsetning — Epiktet og Montaigne — har stor interesse for den som vil forstå Pascals dialektiske fremgangsmåte. Jeg er helt enig med doktoranden når han finner at i «Entretien» er det etiske og erkjennelsesteoretiske blandet så sammen, at den erkjennelsesteoretiske motsetning som sådan ikke kommer til sin rett. Doktoranden går til «Pensées» for en mer direkte erkjennelsesteoretisk behandling av Epiktet—Montaigne-problematikken. Særlig dreier det seg om Fr. 430 A.P.R., om «les grandeurs et les misères de l'homme», Fr. 416 A.P.R. med overskriften «Grandeur et misère» og det lange Fr. 434 om pyrrhonisme og dogmatisme[2]). — I det førstnevnte fragment er, som doktoranden fremhever, det apologetiske siktepunkt det vesentlige. Bare kristendommen kan gi noen forklaring av «ces étonnantes contrariétés» i mennesket. Men i Fr. 434, sier dr. Lønning, får vi en gjennomført erkjennelsesteoretisk drøftelse av Epiktet—Montaigne-problematikken. Pascal vil her ifølge Lønning vise hvordan skeptisisme (pyrrhonisme) og dogmatisme gjensidig eller man kan si dialektisk «ødelegger» hverandre. Men mon ikke doktoranden her gjør Pascal noe mer dialektisk enn han virkelig er. At dogmatikeren og skeptikeren gjensidig ødelegger hverandre vil vel si at dogmatikeren gjendriver skeptikeren og omvendt? At skeptikeren gjendriver dogmatikeren er åpenbart. Skeptikeren har forholdsvis lett spill ved å kreve bevis for den absolutte gyldighet av de aprioriske prinsipper som dogmatikeren påberoper seg. Dogmatikeren kan ikke gi noe bevis. Men på den annen side: Er

1) Kapitlet «To videnskaper» ble behandlet av annen opponent, professor Kaare Foss.
2) Nummereringen refererer seg her og senere til Brunschviggs utgave av «Pensées».

det egentlig dogmatikeren som gjendriver skeptikeren? Etter mitt skjønn ikke. Det er det innerste i vårt vesen, vår menneskenatur som gjør at vi vegrer oss ved å akseptere den absolutte skeptisisme. Pascal uttrykker det slik: «La nature soutient la raison impuissante, et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point.» Selv om vi altså må gi skeptikerne rett i at dogmatikeren ikke kan bevise «les principes naturelles», så kan vi ikke oppgi vissheten om at det er noe som er sant, vi kan ikke oppgi «sannhetens idé». Den ligger i menneskenaturen. «Nous avons une idée de la verité, invicible à tout le pyrrhonisme» (Fr. 395).

Jeg er tilbøyelig til å tro at det naturbegrep som Pascal her opererer med, er beslektet med det thomistiske. Mennesket har ifølge Thomas Aquinas en naturlig bevegelse mot Gud, dvs. mot sannheten. En appetitus naturalis eller desiderium naturale kaller han denne tendens mot det absolutte. Selv i menneskets falne tilstand er der noe igjen av denne naturlige bevegelse. Syndefallet har brakt uorden. Men helt desorientert er vi ikke. Pascals syn på mennesket er ganske visst langt mer pessimistisk, men også ifølge Pascal har vi dog bevart noe av vår naturs opprinnelige storhet selv om det ikke er mer enn en idé om sannheten eller en vag anelse om sannheten, «une image de la verité» (Fr. 434). Også Pascal tillegger mennesket en naturlig bevegelse mot gudserkjennelse: «Je dis que le cœur aime l'être universel naturellement» (Fr. 277). — På s. 94 i sin bok har doktoranden en uttalelse som har voldt meg meget bry. Her får vi nemlig vite at Pascal i Fr. 434 har kommet med denne setning: «Vi har ingen idé om sannheten.» Det er så meget mer påfallende, sier doktoranden, som jo Pascal i Fr. 395 uttrykkelig sier: «Vi har en idé om sannheten, som all pyrrhonisme ikke kan overvinne.» Jeg kan ikke se at Fr. 434 på noe punkt strider mot denne siste uttalelse. Det står riktignok i første avsnitt av fragmentet at vi har ingen idé om sannheten, «nous n'avons aucune idée du vrai». For så vidt har doktoranden sine ord i behold. Men denne setning må leses i sin sammenheng. Det er når vi sover og drømmer at vi ikke har noen idé om sannheten. I et senere avsnitt i samme fragment sies det uttrykkelig at mennesket er ikke så fordervet at det ikke har denne idé, selv om det ikke er i stand til å gripe sannheten. «Si l'homme n'avait jamais été que corrompu, il n'aurait aucune idée ni de la verité ni de la béatitude.» «Nous sentons une image de la vérité, et ne possedons que le mensonge.»

Jeg er enig med dr. Lønning når han sier at den idé om sannheten som Pascal forfekter har intet å gjøre med Descartes' lære om medfødte ideer. Men jeg kan ikke — i hvert fall ikke uten sterke modifikasjoner — akseptere den definisjon han på s. 96 gir av Pascals «idée du vrai». Den «idée du vrai» som Pascal fastslår, «foreligger», sier

doktoranden, «som et erfaringsdatum som nok ikke kan sikres gjennom noen av de nevnte bevismetoder (dvs. logisk demonstrasjon eller metodisk analyse), men ikke desto mindre gir ethvert menneske i praksis vitnesbyrd om den» (dvs. idée du vrai).

Det erfaringsdatum det her er tale om er — forstår jeg rett — ikke bare en sanseerfaring, men en indre erfaring, en opplevelse. Pascal avstår fra å begrunne den, sier dr. Lønning. Han nøyer seg med å peke på dens forekomst. Men en begrunnelse gir han, en begrunnelse som ligger i det naturbegrep han opererer med. Pascals «idée du vrai» kan ganske visst sies å være et erfaringsdatum, men forutsetningen for at vi opplever «idée du vrai» er da at mennesket tross syndefallet har bevart en levning av sin opprinnelige natur, av sin opprinnelige storhet.

I det neste kapitel som bærer titelen «To naturer», har vi å gjøre med en annen bruk av naturbegrepet. De to naturer det her er tale om, er menneskets åndelige natur og menneskets materielle natur, et skille som ble skjerpet ved det mekanistisk determinerte verdensbilde som fulgte med den nye naturvitenskapelige tenkning og som hos Descartes førte til det skarpe skille mellom sjelen, den tenkende natur, og legemet som menneskets materielle eller animalske natur, to vesensforskjellige elementer, fullstendig atskilt fra hverandre og selvstendige i forhold til hverandre, men som dog ifølge Descartes kommer i en slags vekselvirkning med hverandre takket være en bestemt del av hjernen. — Doktorandens redegjørelse for Pascals syn på denne dualisme eller duplisitet i mennesket pløyer dypt. Av særlig interesse er hans påvisning av den rolle som følelsen for helhet og den dialektiske måte å tenke på her spiller. Pascal, heter det, kunne ikke bli stående i den kartesianske dualisme. Han avskriver ganske visst muligheten av noen løsning av problemet om de to naturers forening. Men, sier Lønning, og med full rett, Pascal orienterer seg stadig i en annen retning enn den kartesianske, i retning av syntese. Ifølge doktoranden er det for Pascal visse sjelsevner som står så å si i syntesens tjeneste, som betegnes med ordene instinkt, følelse («sentiment») og hjertet («le cœur»).

Størst interesse knytter seg her til doktorandens behandling av *le cœur*-begrepet, både dets historikk og de forskjellige tolkninger som dette sentrale begrep har vært gjenstand for. Lønning som Goldmann gir gode grunner for at begrepet «le cœur» er dannet, som han sier, i «en slags terminologisk rådløshet», i en tid da en naturvitenskapelig rasjonalisme var ved å ta overhånd.

Det mest dramatiske punkt i doktorandens analyse av Pascals dialektiske erkjennelse møter vi i kapitlet «To uendeligheter». Det bygger vesentlig på de to sentrale fragmenter, Fr. 72 som bærer overskriften «Disproportion de l'homme» og Fr. 233 som bærer overskriften «Infini-

rien» og som bl. a. inneholder den berømte dialog hvor Pascal oppfordrer sin motpart til å vedde på at Gud er til.

Refleksjoner over uendelighetsbegrepet er alminnelige i det 17. århundre. En naturlig følge av de nye astronomiske oppdagelser. Disse refleksjoner får en egen karakter hos Pascal. Forestillingen om verdensrommets uendelighet fylte Giordano Bruno med en entusiastisk livsfølelse. Annerledes med Pascal. Hvem husker ikke denne setning: «Le silence éternel de ces espaces m'effraie» (Fr. 206).

Dr. Lønning tar kraftig til orde mot den oppfatning at Pascals angst ved å oppdage seg selv i forhold til det grenseløse rom, skulle bunne i en primitiv følelsesreaksjon uten organisk sammenheng med hans gjennomarbeidede helhetsanskuelse eller at den skulle være religiøst mindreverdig (L. s. 195). Lønning har sikkert rett. Han gjør det fullkomment klart at den angst som griper Pascal overfor det grenseløse univers så visst ikke er primitiv, men dypt reflektert. Pascals refleksjon over uendelighetsbegrepet har til hensikt å rykke mennesket ut av den ureflekterte sikkerhet eller trygghet og vekke det til bevissthet om og refleksjon over sin menneskelige eksistens mellom to uendeligheter, det uendelig store og det uendelig små, men også til bevissthet om en uendelighet av annen karakter enn den *kvantitative:* den kvalitative eller, for å bruke doktorandens terminologi, den *eksistensielle.*

Doktorandens redegjørelse og tolkning av det bilde eller den metaforiske uttrykksmåte som Pascal bruker når han kaller troen et veddemål, «un pari», hører til de beste partier i hans bok. Jeg oppfatter hovedpunktene i doktorandens tankegang slik: Når Pascal kan sammenligne troen med et veddemål, henger det sammen med at det som gjør troen fortjenstfull, dvs. at det er noe vi vinner ved den, noe som vi ikke kan oppnå ad annen vei, ligger nettopp i at den ikke har med det vitenskapelig sikre å gjøre eller med det som kan vitenskapelig bevises, men med det eksistensielle forhold til en uendelighet som unndrar seg vitenskapelig erkjennelse. Troen har med menneskets forhold til mysteriet å gjøre. Hvis dette mysterium kunne fornuftmessig eller vitenskapelig bevises, ville det opphøre å ha religiøs relevans. Den ting at vi ikke kan la være å velge eller vedde — il faut parier — tar doktoranden som et uttrykk for at mennesket ikke befinner seg i noe tilskuerforhold til tilværelsen, det er «embarqué», det er ombord. Mennesket er allerede involvert i det store spill. Det har ingen mulighet for å trekke seg tilbake. Nøytralitet i forhold til spørsmålet om Guds eksistens er en umulighet. —

Siste kapitel handler om motsetningen mellom de «to guder», mellom «Dieu des philosophes et des sages» og «Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob». Doktoranden vil her søke klarhet over hvordan man i Pascals

«teologi» gjenfinner det helhetssyn på tanken og dens muligheter som eksistenstyder, som han i det foregående har beskrevet. Den teologi det dreier seg om er den som finnes i det berømte dokument «Le Mémorial», hvor Pascal har nedskrevet den religiøse opplevelse han hadde i november 1654.

Heller ikke her har jeg noen vesentlige innvendinger å gjøre. Det forekommer meg at doktoranden på en helt overbevisende måte lar oss se sammenhengen mellom Pascals dialektiske erkjennelsesteknikk og den antitese som vi i «Le mémorial» stilles overfor.

Også det siste kapitel, hvor han bl. a. plaserer Pascal idéhistorisk og drøfter arten av Pascals aktualitet, vil jeg uttale min uforbeholdne anerkjennelse av. I det hele løfter fremstillingen seg i de siste kapitlene. Det ligger i sakens natur. Vi må gjennom subtile undersøkelser før vi kan få utsyn. Men det henger også sammen med, tror jeg, at forfatterens personlige forhold til stoffet får lov til å gjøre seg mer gjeldende. Vi forstår, som forfatteren selv sier, den dragende makt som Pascal må øve på den som ikke kan skille tro og tanke, «cœur» og «raison» fra hverandre. Fornuften kan også for Pascal som for middelalderens filosofer være en forberedelse til troen, om enn på negativ vis. Doktoranden bruker et meget treffende bilde for å anskueliggjøre det resultat han er kommet til i undersøkelsen av Pascals syn på forholdet tro og tanke: «Om ratio ikke kan bygge noe tempel, kan den i hvert fall rydde grunnen ved å rive den bebyggelse som opptar plassen.»

Når jeg til slutt skal sammenfatte mitt hovedinntrykk av denne avhandling, vil jeg gjenta hva jeg alt har sagt: den er en imponerende vitenskapelig prestasjon. Litteraturen om Pascal er enorm. På de fleste ville den virke overveldende. Men doktoranden har ikke latt seg overvelde. Å si at han tumler med den kan misforstås. Han mestrer den. Han sitter ikke så fast i sitt eget at han ikke forstår å lytte til andre. — En annen ting bør også understrekes, og ikke mindre sterkt. Det mål forfatteren har stillet seg — å kaste lys over Pascals dialektiske erkjennelsesteknikk — mister han ikke alene ikke av syne, men han forfølger det med en tankekraft, kritisk sans og intensitet som gjør at han virkelig har gitt et nytt og verdifullt bidrag til Pascal-forskningen.

Og endelig: Doktoranden er personlig engasjert i sitt emne. Men det fører aldri til at kravene på saklighet og objektivitet settes til side. Også i den henseende rager avhandlingen høyt.

Det er all grunn til å ønske dr. theol. Lønning til lykke med hans filosofiske doktorgrad. Vi må håpe at han vil fortsette sitt studium av den tankeverden som han med sine bøker om Kierkegaard og Pascal har vist at han har så gode forutsetninger for å trenge inn i og kaste lys over.

„GIVER TIDENS ÅNDEDRAG EVIGHETENS LUFT OG SMAK"

Refleksjoner om salmer og salmebøker. Et fragment.

Av Godvin Ousland.

I dette århundre har både Norge, Sverige og Danmark skiftet ut sine gamle kirkesalmebøker med nye. Vår norske salmebok kom først og var en revisjon av Landstads Kirkesalmebog, som da hadde gjort tjeneste i omkring 50 år. Deretter kom den svenske Nya Psalmboken 1937, som avløste den gamle Wallins av 1819, og som da hadde vært den mest brukte salmebok i Sverige i over et hundreår. Den danske kirke fikk ny salmebok omkring 50 år etter den forrige, «Salmebog for Kirke og Hjem», Den danske Salmebog autorisert 25. februar 1953. Denne siste salmebok er ikke bare en revisjon av den gamle, men et nytt arbeid. Visstnok forelå «Salmebog for Kirke og Hjem» som arbeidsmateriale. Men en hovedoppgave var det også å forene den særpregede sønderjydske salmearv med den danske. Som en tredje strøm ville man la tradisjonen fra Vartov ledes inn i det nye arbeid, og dessuten ta hensyn til de mange tillegg som var kommet mens «Salmebog for Kirke og Hjem» var i bruk. Det ble derfor utarbeidet tre salmeboksforslag: det sønderjydske, det grundtvigske og det midtjydske, som var tidevervsbevegelsens utkast. På grunnlag av disse ble det endelige forslag utarbeidet, og med en del rettelser har vi resultatet i «Den danske Salmebog».

Nå er jo forholdet hos oss at man etter 30—40 års bruk av den reviderte salmebok igjen så smått har tatt opp arbeidet for en ny; og da kan det være interessant å undersøke hva som egentlig foregår når det skapes en ny salmebok og revisjoner av de gamle salmetekster. Er det bare en formell sak, er det bare salmenes språkdrakt som blir gjort mer moderne og forståelig for nåtidens mennesker? Eller innebærer en slik nyskaping en fare for at man kan gå ut over den rent formelle endring til en real, en forandring av de gamle salmers struktur? Og vil den kristendomsforståelse en møter i de nye salmebøker ha en annen farve enn i de gamle, ikke bare være fyldigere, men legge tyngdepunktet

på et annet sted? Slike spørsmål reiser seg ved siden av de gudstjenstlige, litterære og kunstneriske når det blir tale om å vurdere en ny salmebok.

Vi vil nå forsøke å foreta en liten undersøkelse av den norske, svenske og danske kirkesalmebok for å bli klar over om det har foregått noen forandring som gir disse en annen tone i forhold til de tidligere salmebøker.

Salmene har i de nye bøker selvsagt fått en ny form i mange tilfelle. Kravet om tidsmessighet i form er jo en av de faktorer som fra tid til annen krever en revisjon av salmebøkene. Salmene må ha en drakt som høver til tiden, ikke minst av hensyn til den oppvoksende slekt. Og man gjør ikke noen urett ved en revisjon hverken mot salmen eller dens dikter. Bearbeidelse er ganske enkelt nødvendig for å redde salmene fra glemsel når uttrykkssett og språkdrakt er blitt så antikverte at de ikke vil kunne leve lenger i den form de har. Dessuten er det nødvendig å øke salmetallet etter som nye kommer til og sjalte ut salmer som ikke har vært livsdyktige i menigheten. Det kan skje store forandringer med en salmebok slik uten at det behøver å bety noen katastrofe for den kristelige tradisjon og kontinuitet. Vi står her overfor omtrent samme forhold som når det gjelder arkitekturen.

Den nyeste kirkearkitektur finner vel de fleste kirkegjengere skremmende lite sakral. Den betegner etter manges mening et brudd med all kirkelig tradisjon. Men det er ikke alltid tilfelle. Det tradisjonelle behøver ikke nødvendigvis bare knytte seg til det rent konkrete i stoff og stil og utvortes utformning. Tradisjonen kan likså vel gjelde abstrakte ideer som er karakteristisk for kristendommen og gir uttrykk for dens vesen. Og denne tradisjon må da finne sitt uttrykk i kirkebygningen og kirkerommets utformning. Evighetsperspektivet kan f. eks. få sitt uttrykk ved selve takkonstruksjonen. Denne kan gjøres slik at en nede fra kirkebenkene faktisk ikke vet om den slutter eller om den fortsetter oppover i uendeligheten. På denne måte kan den illudere evigheten og den åpne himmel. Eller lysvirkningen kan fortsette bak alteret som et symbol på evighetens lys.

Materialet kan være nytt, som betong og jern. Stilen kan stikke av fra det vi er vant til. Men kommer evighetsperspektivet klart til uttrykk kan vi ikke tale om noe avgjørende brudd. Kontinuiteten holdes i ideene.

Det samme har vist seg å være tilfelle med salmer også i eldre tid. For å gjøre det klart skal vi stanse ved en salme av Brorson samtidig som vi peker på et karakteristisk drag ved eldre tiders salmediktning, et grunntrekk som godt kan gi ledetråd til vår undersøkelse og begrense denne.

Det er spenningen mellom tid og evighet som kjennetegner eldre tids kristendom og fromhetsliv og som derfor også finner sitt uttrykk i salmediktningen. For vår slekt som er preget av realismen, ligger vekten mer på det dagnære enn det som unddrar seg vår daglige eksistens: evigheten og det siste mål. Men i det 17. og 18. århundre er denne spenningen ennå gjennomgående. Tar vi for oss Kingos «Aandelige Siunge-Koor» fra 1674, merker vi tydelig den dirrende spenning mellom tid og evighet også i det daglige liv. Avmakten og hjelpeløsheten overfor dødens gåte gjorde at evigheten alltid trengte på. Den første «Morgen-suk» slutter karakteristisk nok slik:

Tag mig oc mine vel i Agt
Tving Kiødsens baade List og Magt.
Som er mig fast om Borde;
Saa frygter jeg ey noget Stød.
Og ey hvor snart i Liv og Død
Det end vil Aften vorde.

Og i det 14. vers i «Dend første Morgen-sang» heter det:

Lær mig ved hvert Klokke-slet,
Denne Dag forbedret blive
Saa mit Hierte, her i Live
Bliver ey til Verden sæt;
Men at jeg mig kand erindre
Hvor min Tid den nipper af,
Og hver Time bliver mindre
Til jeg seyner i min Grav.

Vi står her overfor en dikter som kjente livets tillokkelser, og som kjent mener man jo at han hadde et åpent øye for livets goder, kanskje mer enn godt var. Men han kjempet imot, og evighetsvurderingen trenger stadig igjennom. Slik som vi best kjenner det fra salmen: Far verden farvel, hvor verdens hele herlighet blir sammenliknet med skjør is og bristende bobler.

Spenningen mellom tid og evighet er enda mer fremtredende hos det neste århundres store salmedikter og da spesielt i form av en sterk evighetslengsel. Mange vil si han gjør for mye av det, og at mannens hele kristelige innstilling kan karakteriseres ved strofen: «Når o søte brudgom da vil du hente mig herfra.»

Men Brorson hadde også andre strenger på sin harpe: Opp all den ting som Gud har gjort hans herlighet å prise (L. Rev. 457). En slik salme kan bare den dikter skrive som har en genial naturfølelse av

samme art som vår egen Wergelands i diktet Mig selv. Hans undren når «stjernehæren blinker» er i pakt med Wergelands henførte utbrudd: «hvor Venus straaler . . . har Himmelen ogsaa Foraar . . .» Brorson hadde visst av natur hatt anlegg for å bli sittende fast i en frodig livsglede over denne Guds skjønne jord. Eller kan åndelig forventning uttrykkes mer vårlig dennesidig enn i salmen: Her vil ties, her vil bies, L. Rev. 492.

Turteldue, kom å skue,
kom å skue bak gjerdet hist!
Der skal du finne forsommers minne,
forsommers minne alt grønn på kvist.

Den forjettende stemning du kjenner når marsvinteren kjemper på vikende front mot vårens frambrudd er et bilde på den kristnes lengsel etter utfrielse av vinterkulde og forkrenkelighet: «Se nu er stunden, næsten oprunnen, næsten oprunnen som gjør dig glad.» Men denne kristne evighetslengsel er ikke direkte uttrykt i salmen, den ligger i forventningen som knytter seg til den første grønne kvist bak gjerdet og som betyr «førstegrøden av bliden vår».

Salmen er i det hele så lyrisk naturbestemt at den kunne forsvare sin plass i en diktsamling av naturlyrikk, og det i høyeste klasse. Mange hymnologer ville visst helst se den der istedenfor i salmeboken. Brorson skriver her en salme som riktignok tar utgangspunkt i Høysangen 2, 11—14, men som for øvrig ikke er preget av dette bibelavsnitt, men desto mer av sønderjydsk vårstemning. Våren kryper forsiktig fram i ly av gjerdet og presser på under snedekket, men vinteren skjerper sitt angrep og drysser de kalde sneflak over de grønskende spirer for å holde dem nede. Seieren er dog viss. Den er vårens.

Bedømt etter poetisk egenart hører denne salme faktisk hjemme i en senere tid. Du merker mye av tidens åndedrag slik som et poetisk sinn kan suge det inn i marsdagen når sneilingene farer over landet. Men den er noe mer enn naturlyrikk for *den kristne*. Kamp og seiersmotivet og evighetsutsynet ligger bak og gir salmen reisning og lar en kristen skue fremad mot frelsens dag.

Vi har tatt fram denne salme spesielt fordi den lærer oss noe vesentlig: En salme kan nytte nye illustrasjonsmaterialer fra ikke-bibelsk område, naturinntrykk på lokal grunn, når bare evigheten slår igjennom. Det samme kan vi si om en salmesamling.

Bibelsk bruk av bilder og metaforer må man alltid kreve av salmediktning og salmebearbeidelse, det er bare spørsmål om i hvilken grad. Etter som tiden går og livet skaper nye former, blir det områder av omverdenen og menneskelivet som ikke berøres av salmenes billed-

språk og metaforer. I bibelsk tid dreiet det seg om håndverk og jordbruk; de fleste var fortrolig med disse yrker. I dag har vi teknikkens, maskinens og industriens tidsalder med flukt fra de opprinnelige livsyrker med de mer primitive forhold til storbyenes mekaniserte tilværelse. Skal disse områder av menneskets omverden holdes utenfor i salmediktning og salmebok vil en slik salmesamling neppe virke så hjemlig for vårt industrisamfunns mennesker, som er vant til å ferdes på asfalt og betong. Her står vi ved et viktig forhold som trenger overveielse. Vi må hevde at både salmediktning og salmeboksredaksjon har lov til å ta hensyn til tidens mennesker og deres miljø. Salmediktningen kan i framtiden komme til å bruke uttrykk fra tidens liv og spille på strenger som er nye i det kristne fellesskap.

Det skjer også i salmeboksarbeidet. Bearbeidelsen av den svenske salmeboken viser det klarest, for der er tidsavstanden mellom Wallins salmebok av 1819 og Nya Psalmboken av 1937 så temmelig stor, og den første var dessuten i høy grad preget av en eneste mann, nemlig utgiveren selv. I den norske og den nye danske er tidsavstanden mindre mellom utgavene, og der er forskjellen ikke så fremtredende.

I den gamle salmebok av 1819 kommer nesten alle konkrete liknelser og metaforer ikke fra omverdenen, men fra Bibelen. I Nya Psalmboken av 1937 finnes mer av ikkebibelske detaljer fra omverdenen, og liknelser og metaforer som er bestemt av naturen eller vår egen tids forhold. Den nye salmeboken er mer broket enn den gamle, med pittoreske detaljer i skildringen av ytre foreteelser. Billedspråket er også friere. Stundom får salmen et spesielt nordisk preg som når bjørk brukes istedenfor tre.

Noe av denne omlegning hadde allerede funnet sted i Norge og Danmark på et tidligere tidspunkt. Grundtvig har mye av ikkebibelske bilder og metaforer. Et eksempel blant mange har vi i den kjente salmen O Kristelighet L. Rev. 873 hvor det heter i v. 4: O vidunder-tro, du slår over dypet den gyngende bro som isgangen trosser i brusende strand. Dette i og for seg slående (og nordiske) bilde er jo også uten bibelsk grunnlag. Og vi kan tenke på vår egen Landstad som bruker en god del ikkebibelsk stoff og bildemateriale for å skape den norske tone i sin salmediktning. Hans salmebok fikk som kjent i begynnelsen sterk kritikk for dette, og ikke minst fordi folkevisens tone gikk igjen i enkelte salmer. «Jeg vet meg en søvn i Jesu navn» skulle f. eks. etter professor Monrads dom ikke kunne forsvare sin plass i en salmebok. Senere slekter har imidlertid gledet seg over dette særpreg hos Landstad og har ikke funnet det minste anstøtelig ved det. Faktum er jo at Landstad hadde en enestående evne til å kombinere det bibelske materiale med det norske. Tenk på en salme som «Der mange skal komme

fra øst og fra vest». Det er som om en befinner seg på en norsk storgård og husbonden står på trappen og ber sine gjester stige inn. Og at Abraham, Isak og Jakob er gjester kjennes helt naturlig. De bibelske personer og det norske «stig inn» går sammen i en enhet.

Det samme som her er sagt om Landstad gjelder også vår store nynorske salmedikter Elias Blix. Hør bare hvordan norske naturinntrykk og bibelsk materiale går opp i en høyere enhet uten å skade det bibelske bilde:

Der ute er jordi so isende kald
og trei stend svarte i skogen.
Men Isai stuv som til frelse er vald,
skyt livskvisten fager og mogen.
Guds fred med den tein
av grønkande grein!
Vår fredsfyrste høgt vere lova!

Et uttrykkssett og et billedspråk som ligger helt opp til tidens og til og med er særpreget nasjonalt behøver ikke å bety noen innsnevring av det bibelske budskap. Tvert imot: på det vis kan budskapet slå igjennom i tiden, salmen bli levende og salmeboken rikere og mer variert. Det har skjedd med de nye salmebøker.

Men man må ikke gå for langt når det gjelder å gjøre salmene tilgjengelige for nåtidens mennesker. En salme kan bli altfor nærværende, liksom en preken kan bli altfor familiær. Når en predikant lar Maria og Josef komme kjørende til Jerusalem i sin gamle «Ford», så blir nok fortellingen anskuelig nok for barn, som aldri har sett folk til fots i et reiseføIge. Og allikevel reagerer vi. Avstanden er nemlig eliminert. En skal være litt vår med å gjøre slikt stoff for dagnært i uttrykkssett og bilder når det gjelder å komme tiden mest mulig imøte. Det skal nok være nærhet, men på samme tid avstand. Her gjelder Welhavens bekjente karakteristikk av diktets vesen: «Det uutsigelige skal diktet røpe dog.»

Vår salmebok har i høyere grad enn våre nabolands brukt skolemesterlinjalen på salmene for å gjøre innholdet klart. Det den derved har vunnet i klarhet har den tapt i frodighet, og den har enda ikke alltid klart å holde den rette avstand overfor det bibelske stoff.

Vi skal forresten merke oss at det er i åndsfattige tider at kravet om å tale tidens språk gjør seg sterkest gjeldende. Det viser seg i sterke vekkelsestider at det billedspråk som ligger langt fra tidens eget lett blir forstått. Avstanden skaper tiltrekning; mennesket får en følelse av at det åpner seg en helt ny verden.

Hertil kommer enda et moment: I teknikkens tidsalder med et

fantasifattig hverdagsliv i betong og på asfalt gjør det seg gjeldende en ubevisst lengsel mot en annen og rikere verden. Mennesket kan ikke slå seg til ro med det flate og perspektivløse og tiltrekkes derfor av noe som er helt annerledes. Det er karakteristisk at så overraskende mange mennesker i travle storbyer tar sin tilflukt til en ekstatisk, entusiastisk kristendom, som sannelig ikke skyr hverken kanaans tungemål eller frodig bibelsk billedbruk. Det kunne også tyde på at vi skal være varsomme med å gjøre salmene arme og blodløse for å imøtekomme tidens krav til klarhet. I de kretser og til de tider det kristne liv leves sterkt har man ikke store problemer med kontakt. Ånden selv skaper gjennomslagskraften.

Vi har vist at evighetsperspektivet er klart i eldre tids salmediktning inntil Kingos og Brorsons tid. En kan så spørre hvordan det stiller seg med dette i de nye salmebøker. Den gamle wallinske salmebok hadde som kjent et borgerlig preg og understreker dyder som plikttroskap, humanitet, forsonlighet og menneskelighet. Men på samme tid fins gripende uttrykk for dødstanken, pilegrimsfølelsen og lengselen mot den annen verden. Den fremholder Guds uforanderlighet overfor det vekslende og ubestandige ved alt menneskelig. Den himmelske verden skildres ofte som sett i et syn etter gammelt kristent mønster. I de nyere salmene og oversettelser betones gjerne at det er glimt man ser, en impresjon av noe fjernt og langt framme. Karakteristisk er oversettelsen av Isaach Watts': There is a land of pure delight (576, 3).

Som Israel vid floden såg,
en glimt av löftets land.
Vi skymta bakom dunkel våg
en aning av en strand.

Det drag vi her har pekt på henger nok for en stor del sammen med teologiens stilling til de eskatologiske spørsmål i det siste hundreår. Den radikale teologi brakte emnet i bakgrunnen både i teologi og forkynnelse. Gudsrikebegrepet ble bestemt som Guds herredømme til moralsk organisasjon av menneskeheten, og hovedvekten ble følgelig lagt på dette liv. En slik teologi og kristendomsform makter ikke å gi forutsetninger for *stor* salmediktning. Den spenning mellom tid og evighet som vi kan finne hos de store gamle salmediktere mangler.

Når det gjelder den danske og norske salmebok blir forholdet noe annerledes. Den særpregede sønderjydske salmearv, som siden 1740 har vært sterkt preget av Kingo og Brorson, ledes inn i den nye salmebok. Dermed blir den nye boken sterkere farvet av deres stilling til de siste ting. Den norske har nok minsket antallet av Kingo-salmer til det

halve, men Brorson har holdt stillingen, ikke minst fordi denne salmedikters salmer er knyttet til så mange norske folkemelodier.

På den annen side kommer Grundtvig inn i salmebøkene med et økende antall salmer. Mens Landstads gamle salmebok har 26 originale og 10 oversettelser har den reviderte 45 originale og 12 oversettelser. I den nye danske er han representert med hele 170 originale av bokens 754 nr. Hertil kommer så en rekke oversettelser. Han kommer derfor til å prege den danske salmebok i særlig grad. og i ikke liten utstrekning den norske.

Tross alt det nye Grundtvig brakte som avviker fra gammel tradisjon så er han som salmedikter gjennomrystet av tanken på livets forgjengelighet og dødens gåte. Nettopp denne spenning mellom tid og evighet hjelper ham til å skape det ypperlige i sin salmediktning.

Men med ham kommer også noe nytt inn, understøttet av enkelte vekkelsesbevegelser og strømninger i europeisk åndsliv, ikke bare kristelig, men også profant. Den tro som deltes av farne slekter får en særskilt farve i denne nyere tids salmediktning. Det er mye tale om liv i pregnanteste mening, uttrykt i ord som ild, kraft, nytt og ungt. Det er ikke i og for seg noe nytt, det er gamle kristne tanker bakom. Likevel blir det noe nytt ved selve betoningen. De nye salmebøker får derved en annen farve. For også den senere salmediktning er preget av dette forhold. Og langt mer gjelder det de mange sangbøker som har sett dagens lys i de senere desennier. Denne omlegning av betoningen kan også en våken legmann iaktta. Fast Grunn 1946 forteller om en gammel mann som stusset ved ungdomssangen: «Vi er unge, vi er sterke, Kristi ungdom frykter ei.» De gamle sang heller: «Jeg ofte er i frykt og fare», og så fram mot forløsningen.

Vi står her overfor noe mer enn en formell sak, det dreier seg om en ny betoning og en endring i struktur.

Slike forhold må enhver som arbeider med salmesamlinger være oppmerksom på. Det er en slik rikdom og dybde i de gamle salmer at enhver tidsalder vil finne noe verdifullt i dem. Det er en oppgave å sørge for at det tidsbetonte ikke skal få overhånd over det tidløse.

EKSEGESE TIL SPØRSMÅLET OM KVINNELIGE PRESTER

(Fortsettelse)

Av Sverre Aalen.

Før vi går videre, vil en sammenfatning av de resultater vi har nådd i vår undersøkelse av «taleforbudet» 1 Kor. 14, 34 og 1 Tim. 2, 11 ff., være på sin plass.

1. Taleforbudet 1 Kor. 14, 34 kan ikke isoleres fra de foregående vers, men hører terminologisk og saklig sammen med disse.

2. Forbudet gjelder for den offentlige forsamling som dette kapitel handler om, og omfatter her også de former for tale som nevnes v. 26 ff., deriblant profetisk tale.

3. Taleforbudet har eksistert forut for og utenfor 1 Kor.; det står altså i en videre historisk sammenheng i urkirken; denne gjenspeiler seg i 1 Tim. 2, 11 ff., men også i de viktige parallellsteder Efes. 5, 18 ff. og Kol. 3, 14 ff. Fra disse steder faller nytt lys over taleforbudet 1 Kor. 14.

4. Uttrykkene tale—tie i taleforbudet sikter til eller sikter også til lærefunksjonen eller ordets tjeneste i urkirkens menigheter. Helt tydelig er dette i 1 Tim. 2, men det gjelder også for 1 Kor. 14, hvor for øvrig hele sammenhengen må sees under dette perspektiv.

5. Paulus regulerer på disse steder ikke først og fremst kvinnenes *opptreden,* men han klargjør det *oppdrag* de har i menighetens forsamling.

IV. *«Herrens bud» i 1 Kor. 14, 37.*

Vi kommer nå til taleforbudets sammenheng med *de etterfølgende vers* i 1 Kor. 14. Hovedproblemet knytter seg her til forståelsen av det «Herrens bud» som Paulus henviser til i v. 37. Uenigheten gjelder da både spørsmålet om innholdet i dette Herrens bud og spørsmålet om på hvilken måte det skriver seg fra Herren.

En utbredt oppfatning som går igjen i de fleste kommentarer, er at

«Herrens bud» omfatter alt det Paulus har sagt i dette kapitel.[41]) En nærmere betraktning av teksten og dens paralleller viser dog at det ikke kan sikte til noe enn nettopp taleforbudet.[42])

Paulus venter seg tydeligvis en opposisjon mot det han har sagt i det foregående, nemlig fra en profet eller fra en pneumatiker, v. 37. Dette siste ord har man tolket om tungetalerne, hvilket jo ut fra terminologien i 1 Kor.brev er en ren vilkårlighet. Men på denne måten får man det til at opposisjonen kommer fra profeter og tungetalere, de grupper hvis forhold Paulus i det foregående har regulert. Paulus skal altså vente seg protest mot det han har foreskrevet for disse folk. Men hva finnes der i disse meget fornuftige og moderate anvisninger som skulle bringe dem til å protestere? Og det til å protestere på en slik måte at Paulus må svare med et skyts som er så grovt at det vanskelig kan være grovere! Han frakjenner simpelthen den protesterende profet eller pneumatiker retten til å opptre, ja sier at vedkommende er forkastet av Gud! V. 38 lyder nesten som et anathema.[43]) Kan det som Paulus har foreskrevet for profeter og tungetalere, plutselig bringe ham til å slå så hårdt til? Ikke nok med at han frakjenner motparten retten til å uttale seg — han kjenner seg selv nødsaget til å gripe til en støtte som er sterkere enn hans egen autoritet: Herrens bud.

Nei, det må her dreie seg om viktigere ting enn antallet av profeter som skal tale ved hver sammenkomst.[44]) Når Paulus behandler *disse* spørsmål, er han jo helt rolig og uanfektet; han beveger seg på det rent overbevisende plan og appellerer til profetenes og tungetalernes sunne fornuft, v. 20. I de avsluttende vers, v. 39—40, faller han så tydeligvis tilbake i denne rolige tonen, for her taler han igjen om profeters og tungetaleres opptreden ved gudstjenesten.

Dette omslag i stemningen i v. 39—40 viser oss hva som er den riktige oppdeling av avsnittene mot slutten av kapitlet. De siste to vers, 39—40, er en sammenfatning av hele kapitlet, i første rekke med henblikk på det som er sagt om profeters og tungetaleres opptreden. V.

41) E. Sjöberg, Herrens bud 1 Kor. 14:37 (Sv. exeg. Årsbok XXII—XXIII, 1958), s. 169 f., noterer at av nyere kommentarforfattere bare A. Schlatter avviker fra den alminnelige oppfatning og henfører «Herrens bud» spesielt til taleforbudet. Det samme gjør Schrenk, Theol. Wörterb. II, s. 549.

42) Så i den pågående diskusjon B. Reicke, anf. st. s. 28 (i *Kvinnan och ämbetet enligt Skriften och bekännelsen)*; B. Gärtner, s. st., s. 100, og Ämbetet, mannen och kvinnan etc., s. 26; E. Utnem, Kirkebladet 1959, s. 124. Også R. Prenter går ut fra denne forståelse, anf. st. s. 63; 126 (i *Kvinden og Kirkens Embede)*; likeså A. Fjelberg, Kvinnelige prester?, s. 62. Også Luther synes å henføre budet spesielt til kvinnens opptreden (W. A. XXX, III, s. 524; anført av Prenter, s. 72 f.). Ingen av de nevnte forfattere leverer noe oppgjør med den vanlige kommentaranskuelse, til tross for at denne står meget svakt. Se dog Reicke, s. 28, anm. 1.

43) Vi må her, i samsvar med en gammel, godt bevitnet lesemåte og med de nyeste kirkelige oversettelser (se den reviderte Luther-oversettelse, 1956, og Revised Standard Version, 1946), oversette v. 38 slik: «*Dersom noen ikke erkjenner (godtar) det, så er han ikke kjent* (godtatt, av Gud).» Men også om en beholder Texus rec. (= Norsk oversett.) («dersom noen ikke skjønner det, så får han la være å skjønne det»), så skyves vedkommende brutalt til side.

44) Jfr. Prenters resonnement, s. 63.

37—38 derimot hører ikke sammen med denne avslutning, men med det foregående avsnitt om kvinnene.[45]) Det ser vi bl. a. av spørsmålet i v. 36: Er Guds ord utgått fra dere? Som norm for kvinnenes rette opptreden henvises her til en felleskirkelig autoritet som korintierne er forpliktet til å rette seg etter. En lignende intensjon må åpenbart ligge i henvisningen til «Herrens bud», helt bortsett fra hvordan en vil oppfatte dette bud. Dermed er gitt at v. 37 ikke kan løses fra v. 36, slik som Nestle-teksten innbyr til.

Dette resultat bekreftes av *kap. 11, 16.* I dette vers står Paulus i en situasjon i forhold til sine lesere som er tydelig analog med den som foreligger kap. 14, 37 f. Dette framgår allerede av den likelydende ordlyd i den innledende vending: «Dersom noen mener seg å være . . .» I 11, 16 venter Paulus opposisjon mer ubestemt fra en «stridslysten» (eller «retthaverisk»), i 14, 37 fra en «profet eller en pneumatiker». Denne siste slags opposisjon er åpenbart i Paulus' øyne den farligste, derfor griper han her til kraftigere midler. Men ellers er situasjonen på de to steder analog. Også i 11, 16 stopper han opponenten ved å vise hva han er opp imot: hele kirkens sed, kirkens votum. Og i ørene på korintieren ringer de samme toner som han siden i kap. 14 skulle få høre gå som stormklokker over sitt frekke hode: Hvem er du individualistiske greker som kommer med dine egne ideer og vil kullkaste de overleveringer og skikker som er kommet til deg utenfra, fra selve kilden? Hva har du som du ikke har fått (4, 7)? Av dette gir seg uimotsigelig at henvisningen til Herrens bud 14, 37 er analog med henvisningen til kirkens sedvane 11, 16. På begge steder er det urkirkens tradisjoner — i videre forstand — Paulus fører i marken, bare med den forskjell at det i 1 Kor. 14 dreier seg om et moment innen disse tradisjoner av enda høyere dignitet og sterkere gjennomslagskraft enn den almene sedvane, nemlig «Herrens bud».

Av disse overveielser gir seg som nødvendig den konklusjon at «Herrens bud» 14, 37 har en plass i argumentasjonen som er analog med sedvanen 11, 16. Dermed er det gitt at v. 37 hører nøye sammen med v. 36 — og dermed med taleforbudet. Det er tydeligvis kvinnens stilling i gudstjenesten som er det omtalelige spørsmål både i kap. 14 og kap. 11. Det er dette spørsmål Paulus venter strid om, og det er det som bringer ham til å slå hårdt til på begge steder. Dermed er gitt at det foreligger en *eksklusiv* sammenheng mellom «Herrens bud» og

45) Avsnittmarkeringen foran v. 37 hos Nestle er derfor misvisende. Når man ofte tar v. 37—38 sammen med avslutningen v. 39 f., så hviler dette på den forutsetning at uttrykkene «en profet eller en pneumatiker» leder tanken tilbake til de profeter og tungetalere som Paulus har gitt forskrifter for ovenfor i kapitlet (så D a h l, s. 135, Årsbok för Kristen Humanism, 1959). Denne forutsetning er helt uholdbar og er å betrakte som en reminiscens fra en eksegese som oppfattet en «pneumatiker» som betegnelse for tøyleløs svermer. Den riktige inndeling av versene hos U t n e m, Kirkebladet, 1959, s. 124, mot H. S e i p, s. 81.

taleforbudet for kvinner. Når man har villet nekte dette, må det ha sin forklaring i at man har vært ledet av en ulyst til å gjøre Herren «ansvarlig» for det upopulære taleforbud. Sådanne fordommer ytrer seg også i forsøkene på å stemple ordet «bud» som sekundært i teksten eller på å avsvekke innholdet i dette sterke uttrykk.

Det som foreligger i 14, 37, er en topos som kan kalles *profetprøving.* Dette tema er utviklet i *Did. 11,* hvor det oppstilles kriterier på den sanne og den falske profet, liksom for den sanne og den falske lærer. Hovednormen er: «Den som kommer til dere (som lærer eller profet) og lærer dere det som ovenfor er sagt (som apostolisk lære), ta imot ham! (2) Men dersom den som lærer har vendt seg bort og lærer en annen lære, så han bryter ned (d. e. den apostoliske lære), så hør ham ikke! Men lærer han til økning av rettferdighet og kunnskap om Herren, så ta imot ham som Herren!» 11, 1 f. I tilslutning til disse grunnsetninger tales så om andre kriterier for prøving av profeter.

Den nærmeste parallell til dette i NT har vi *1 Joh. 4, 1—6.* Også dette avsnitt taler om falske profeter som skal avsløres, v. 1. Og det de faller på, er deres stilling til den apostoliske autoritet og tradisjon, v. 6: «den som *kjenner* Gud, *hører oss,* den som ikke er av Gud, *hører oss* ikke. Av dette *kjenner* vi sannhetens Ånd og villfarelsens ånd.» Til tross for at Paulus og Johannes har hver sine karakteristiske uttrykk, er parallellismen mellom dette utsagn og 1 Kor. 14, 37 f. ikke til å ta feil av, både saklig og terminologisk. Begge steder taler om *profeter,* begge om *pneumatisk* tale. Videre: begge nevner først profetens (eller pneumatikerens) *erkjennelse* eller *kunnskap* — alle profeter og pneumatikere gjør seg gjeldende på kunnskapens plan! Johannes sier: «den som *kjenner* Gud . . .», Paulus «den som mener seg å være en profet eller en pneumatiker, la ham *kjenne, erkjenne* at etc.». Dernest nevner begge den overordnede, *prøvende norm* som godkjenner eller forkaster profeten selv, henholdsvis hans rett til å opptre som profet. Denne norm er: hører profeten *oss,* d. e. den apostoliske tradisjon? At disse samme ledd foreligger i Did. 11, 1 f., er det etter det anførte sitat overflødig nærmere å påvise.

At opposisjonen fra profet eller pneumatiker skulle gjelde et ordningsspørsmål som reguleringen av deres egen ytre opptreden er etter dette utelukket. For å støtte denne oppfatning blir man som nevnt nødt til å hevde at πνευματικός her står synonymt med en som taler i tunger ovenfor i kapitlet. Men hvorfor skal dette ord her plutselig bety noe annet enn i brevet for øvrig? En pneumatiker må på vårt sted liksom i 2, 15 være en som ved Guds Ånd og kristen modenhet (jfr. 3, 1 ff.) sitter inne med kristen kunnskap og dømmekraft om sådan kunnskap. Også profeten kommer 14, 37 i betraktning som bærer av kunnskap,

ikke som talsmann for profetenes fagforening innen menigheten og dennes utvortes interesser ved gudstjenesten.

Først når disse spørsmål er blitt avklaret, er det med utsikt til å nå et riktig resultat mulig å nærme seg spørsmålet om hva som ligger i «Herrens bud». At det innholdsmessig går bare på kvinnenes opptreden og rolle i gudstjenesten står nå fast. Men hvordan blir den *formelle* bestemmelse av dette bud? Tre oppfatninger kommer på tale:

1) Herrens bud er et tradert bud fra den jordiske Jesus. Klarest for denne oppfatning uttaler seg Reicke,[46]) mens f. eks. Dahl på sin side anser den for utelukket.[47])

2) Herrens bud er et bud som er gitt av den opphøyde Herre, til Paulus eller til representanter for urkirken før ham.[48])

3) Uttrykket avsvekkes til en uegentlig uttrykksmåte: det som Paulus har sagt, er å *betrakte som om* det var Herrens eget bud, og har samme autoritet som Herrens bud.[49])

Den siste utvei er en nødutvei. Det er jo ikke det Paulus sier. Allikevel var en nødt til å slå inn på denne vei, dersom Herrens bud gikk på hele sammenhengen. Denne uholdbare forutsetning ligger for en stor del til grunn når man avviser den mulighet at det kan dreie seg om et tradert bud fra Herren. I og med at en har sett at forutsetningen ikke holder, kan en for alvor begynne å drøfte denne mulighet.[50])

At Paulus uten virkelig å ha et bud fra Herren, den historiske eller den opphøyde, plutselig skulle si at det som *han* skriver, er Herrens bud, er bare tenkelig dersom det med ett er begynt å svimle for ham. Hvorfor skulle det forresten bare være det han skriver i kap. 14 som han drister seg til å utstyre med etiketten «Herrens bud?» Hvorfor sette grensen ved 14, 1, eller eventuelt ved 12, 1? Kan han ikke trenge å styrke sin apostoliske autoritet på atskillige steder i hele det foregående brev? Svaret er lett å finne: Helt å la Paulus glemme at han kap. 7, 10—12 omhyggelig skiller på sin egen autoritet og Herrens anordning (παραγγελία) lar seg jo ikke gjøre. Jfr. 11, 23 og 9, 14 hvor han

46) S. 28. Gärtner nøyer seg med formuleringer som synes å la det stå åpent om budet stammer fra den jordiske eller den opphøyde Herre, Kvinnan och ämbetet, s. 100; Ämbetet, s. 26. Prenter, s. 126, definerer slik: «d.v.s. et bud, der umiddelbart hænger sammen med den overlevering fra Herren, der er eet med evangeliet selv.» Prenter har her grepet det riktige at *bud* og *overlevering* fra Herren iallfall *hører sammen*. Lignende Gärtner.

47) S. 135. Som grunn anføres bare at v. 37 og dermed budet går på hele sammenhengen (hvilket er uriktig).

48) Jfr. anm. 46.

49) Eksempelvis Odland, Fortolkning til Paulus' brev til Korintierne og Galaterne, t. st.: Det er Herrens bud, «nemlig forsåvidt det er skrevet ut av Herrens Ånd og altså er uttrykk for hans vilje». H. Odeberg, Korintierbreven: Paulus «är djärv nog att säga, att allt vad han i detta kapitel anför..., var Herrens, d.v.s. Kristi bud». — «Den allmänna seden i kyrkan står för Paulus på samma nivå som, och är i själva verket identisk med Kristi bud, ty det är ju Kristi ande, som skapat seden...» Den avsvekkende oppfatning av uttrykket «Herrens bud» er her tydelig. Jfr. Dahl: det er «i sak» Herrens bud, s. 135.

50) Også Sjöberg innrømmer at denne mulighet dukker opp hvis «Herrens bud» går på taleforbudet, s. 169 f.

også klart vet å skille på det som stammer fra Herren og det han selv sier. I virkeligheten sitter mange eksegeter når de leser 14, 37, tilbake med det inntrykk at Paulus her et øyeblikk mister besinnelsen, forsnakker seg og bruker et for sterkt uttrykk. Det er derfor ikke underlig at mange helst, men da mot de beste vitner, vil fjerne ordet ἐντολή fra den opprinnelige tekst. Men når en av 2 Kor. ser hvordan Paulus verger seg mot å overskride den norm han står under (10, 12—18) og bare med motstrebende uvilje lar seg drive til å bruke sterke ord om seg selv, til å «tale som i uvett, ikke κατὰ κύριον» (11, 17), så har man vanskelig for å tenke seg at han på vårt sted plutselig skulle gå ut av sitt gode skinn og ta for store ord i munnen.

Det er derfor best å la ordet ἐντολή her bety det som det språklig sett betyr: en konkret befaling fra overordnet instans gitt til utførelse fra de lydendes side. Skal man unngå at Paulus her «taler i uvett», så kan «budet» ikke gå på alt det han sier i kap. 14 (eller tidligere i brevet); det må gjelde en konkret sak. Vi har ovenfor ad annen vei vist at det er eksklusivt forbundet med taleforbudet. Det spørsmål en kan diskutere, er derfor bare om det stammer fra den opphøyde eller den jordiske Herre. I det første tilfelle må en også spørre hvem det var som tok imot budet som en åpenbarelse fra Herren. Etter som det dreier seg om en felles urkirkelig praksis, er det tenkelig at også urkirken før Paulus oppfattet denne praksis som hvilende på et bud fra den opphøyde Herre. Hvem det i så fall skulle være formidlet ved, vil bli ren gjetning. Men en kunne kanskje også tenke seg at Paulus har arbeidet med spørsmålet om kvinnens stilling ved gudstjenesten og at han har mottatt som en åpenbaring fra Herren at den foreliggende praksis svarer til Herrens uttrykkelige vilje.

At det under disse omstendigheter skulle være *utelukket* at det dreier seg om et historisk ord fra Jesus, er det vanskelig å innse. De innvendinger som kan gjøres mot en slik antagelse, er så vidt jeg kan se, tre:

1. Vi hører ellers i NT intet om et sådant Herre-ord. Dette kan dog ikke være avgjørende. Det nyfunne Tomas-evangelium aktualiserer igjen spørsmålet om Herre-ord som er tradert utenfor de 4 evangelier.

2. Verbet ἐπιγινωσκέτω v. 37 betegner en intellektuell prosess hos den protesterende profet eller pneumatiker: han skal innse, forstå, eller med en bedre oversettelse erkjenne, akseptere[51]) at det dreier seg om et Herrens bud. Ikke uten en viss rett kan man her spørre om det ikke hadde vært enklere for Paulus helt enkelt å stoppe munnen på protestanten ved å understreke at det traderte Herrens bud er en forelig-

51) Jfr. Rev. Stand. Version «acknowledge»; La Sainte Bible (Jerusalems-oversettelsen) «reconnaitre». Denne oversettelse henger sammen med den lesemåte som man i nyere tid foretrekker i v. 38, se ovenf. anm. 43.

gende kjensgjerning hvis faktisitet og autoritet enhver må godta uten særskilt overveielse. Jfr. 2 Pet. 3, 1—2. En overser imidlertid her at uttrykksmåten kan være bestemt av en tradisjonell, foreliggende form knyttet til profetprøvingens topos. En profet og likedan en pneumatiker framtrer nettopp med kunnskap om ting Gud har åpenbaret, jfr. 1 Kor. 13, 9; 2, 10 ff. Vi har før nevnt 1 Joh. 4, 6: «den som *kjenner* Gud . . .». Dertil kommer at menneskets kunnskap og Guds kjennskap til mennesket som dialektisk motsetning er et gjennomgangstema for Paulus i 1 Kor. Menneskets kunnskap er viktig og nødvendig, men den må alltid holde seg for øye sin begrensning og forutsetning; den som har kunnskap, må spørre seg selv: Er jeg med dette kjent, d. e. godkjent av Gud? Se 1 Kor. 8, 1—3; 13, 12. Den samme motsetning foreligger åpenbart på vårt sted, 14, 37 f. Meningen er: du profet og pneumatiker som med rette streber etter kunnskap, se nå til at du «kjenner» det faktum som her foreligger, nemlig den apostoliske overlevering som grunner seg på et bud fra Herren! Med dette er riktignok ikke sagt at det *må* dreie seg om et historisk Jesus-ord, bare at det *kan* være så.

3. Men er dette allikevel tilfellet, hvorfor henviser da ikke Paulus straks til dette Herrens bud allerede idet han kommer med taleforbudet i v. 33 ff.? Denne vei ville ha svart til hans framgangsmåte i 7, 10, hvor han i spørsmålet om skilsmisse og gjengifte straks griper til det traderte Herre-ord som basis for sine anvisninger. På lignende måte forholder det seg med nattverdtradisjonen 11, 23 ff., hvor han heller ikke venter med å gjengi Herrens ord. Av kap. 9, 7—14 ser vi dog at Paulus kan gå den motsatte vei. Her kommer henvisningen til Jesu anordning om at arbeideren skal leve av evangeliet (9, 14 = Luk. 10, 7), som det avsluttende argument. Til dette kan en innvende at Paulus i dette spørsmål ikke kan ha vært noe særlig interessert i å skyve Herrens ord foran seg etter som han jo ikke selv innretter seg etter det.

Det sterkeste argument mot at «Herrens bud» skulle sikte til et tradert Jesus-ord er det sistnevnte. Men bindende er jo heller ikke dette. Det som taler for at det virkelig dreier seg om et slikt Jesus-ord, er det faktum at Paulus ellers i 1 Kor. flere ganger henviser til den «overlevering» som han selv har mottatt og så overgitt til korintiermenigheten; i alle disse tilfellene dreier det seg om gods som Paulus har overtatt fra sine forgjengere og som disse hadde fra Herren (7, 10; 9, 14; 11, 23 ff.; 15, 3 ff.). Slikt stoff må det også være Paulus sikter til 11, 2, ved begynnelsen av avsnittet om gudstjenesten, jfr. henvisningen til den felles urkristelige sedvane 11, 16. Bare i sjeldnere tilfelle henviser han til anvisninger han på egen hånd gir i sine egne menigheter, 4, 17; 7, 40, men da taler han ikke om «overlevering». Det er derfor tross alt nærliggende å anta at Herrens bud er et tradert ord

fra Herren. Skulle det allikevel gå på en åpenbaring fra den opphøyde, så er det neppe Paulus som har motatt den, men urapostlenes krets. Begrepene ἐντολή og tradisjon hører nemlig sammen; den som hører om en ἐντολή, tenker innenfor NT's tankeverden naturlig på et «gitt» og tradert bud, se f. eks. Matt. 15, 3; 11, 7; Joh. 10, 19; 12, 49; Rom. 13, 9; 1 Kor. 7, 19 (i en sum = kjærlighetsbudet, se Gal. 5, 6); 1 Tim. 6, 14; Tit. 1, 14; 2 Pet. 2, 21; 3, 2; 1 Joh. 2, 7 f.; 4, 21.

Dertil kommer at prøving av profeter alltid foregår ut fra den objektive læretradisjon,[52]) se 1 Joh. 4, 2 f. 6; Did. 11, 2. 10. Slik er vel også det i denne forbindelse viktige sted 1 Tess. 5, 20 f. å forstå: Prøving av profetutsagn foregår ved at en «holder fast på det gode»; κατέχειν er her kjent for leserne som terminus technicus for den oppmerksomme fastholden ved det overleverte ord, se samme greske ord 1 Kor. 11, 2; 15, 2; Hebr. 3, 14.

Det som står helt fast, er at «Herrens bud» går på taleforbudet alene samt at dette faller sammen med førpaulinsk praksis i urkirken. Sannsynlig er at ikke bare Paulus står som garant for at det dreier seg om et Herrens bud, men også urkirken. Mindre sannsynlig er derfor den oppfatning at Paulus ut fra en åpenbaring fra Herren mener seg å ha rett til å karakterisere eller tolke en urkristen praksis eller forskrift som Herrens bud.

Kan uttrykket ἃ γράφω v. 37 være til noen hjelp ved bestemmelsen av det nærmere innhold i Herrens bud? Det kan neppe legges noen større vekt på flertallsformen ἅ (til forskjell fra ὅ) som om det dreide seg om flere momenter innenfor budet. Ville man urgere dette synspunkt, så måtte man tenke på de forskjellige sider av taleforbudet, m. a. o. tiepåbudet og selve taleforbudet. Under ingen omstendigheter kan det være riktig å la flertallsformen peke ut over taleforbudet. Tvert om vil det vise seg at også ἃ γράφω via 1 Tim. 2 peker i retning av taleforbudet.

Den nærmeste formelle parallell til ἃ γράφω brukt på lignende måte finner jeg i Gal. 1, 20: «Det som jeg skriver (ἃ γράφω) til dere, se for Guds åsyn at jeg ikke lyver det!» På begge steder har Paulus skrevet noe som han frykter vil støte på motsigelse eller protest. Han griper etter en støtte; i Gal. 1 finner han bare sin nakne forsikring om at han virkelig har fått sitt apostelkall uavhengig av de andre apostler og at framstillingen av hans utviklingsgang er sann; i 1 Kor. 14 viser han til Herrens bud. I begge tilfelle har vi for oss en *forsikring* angående et historisk forhold eller forløp som Paulus henviser til. I begge tilfelle er det Herren selv som til sist garanterer riktigheten av Paulus' tolkning eller framstilling av dette forhold.

52) Se O. Moe, Kirken i apostletiden, s. 218.

Det eiendommelige er nå at forsikringen i Gal. 1, 20 har funnet en tydelig gjenklang nettopp i det avsnitt i 1 Tim. hvor taleforbudet står, se kap. 2, 7. Også her forsikrer Paulus lidenskapelig — fordi han vet at der er de som bestrider det — at han er kalt til å være «hedningenes lærer», jfr. Gal. 2, 7 ff., «herold og apostel» for budskapet om den ene midler mellom Gud og mennesker, jfr. Gal. 3, 19, om ham som ga seg selv som en løsepenge for alle, jfr. Gal. 1, 4; 2, 20. Det er umulig å bestride at 1 Tim. 2, 7 er en gjenklang av Gal. 1, 20, jfr. også de andre nevnte berøringer med Gal. i samme sammenheng. Denne gjenklang er videre ikke rent utvortes, beroende på et plagiat; den er på helt ekte måte forbundet med det som er temaet både i Gal. 1—2 og i 1 Tim. 2, nemlig at Paulus med rette kan kalle seg hedningenes apostel. Fra ἀ γράφω-forsikringen i Gal. 1, 20 fører som vi har sett, en bro til samme type av forsikring i 1 Kor. 14, 37; samtidig fører en bro fra forsikringen Gal. 1, 20 — betraktet som «apostolatforsikring» — over til 1 Tim. 2, 7 som har en forsikring av samme innhold. Og denne sistnevnte står umiddelbart foran og danner basis for det følgende utsagn om mennenes og kvinnenes opptreden og rolle ved gudstjenesten! Mens taleforbudet hittil har hengt som en hengebro i spenn fra 1 Kor. 14 til 1 Tim. 2, så viser det seg nå at vi har funnet et brohode — nemlig Gal. 1, 20 — midt ute i strømmen, med forbindelse i begge retninger.

1 Kor. 14:	*Gal. 1—2:*	*1 Tim. 2:*
v. 34: taleforbudet		v. 11 f: taleforbudet
v. 37: ἀ-γράφω-forsikring, samt Herrens bud	Kap. 1, 20: ἀ-γράφω-forsikring = apostolatforsikring	v. 7: apostolatforsikring

Av disse forbindelseslinjer kan en utlede visse slutninger:

1. Taleforbudet inntar en plass i Paulus' kallsbevissthet som hedningenes apostel.

2. Taleforbudet hørte til de ting som var egnet til å utløse en ἀ γράφω-forsikring hos Paulus.

3. Dermed bekreftes det som vi også ellers har funnet, at taleforbudet og ἀ γράφω-forsikringen 1 Kor. 14, 34. 37 hører nøye sammen; m. a. o. taleforbud og Herrens bud er korrelate begreper.

En kunne være fristet til å trekke en direkte linje også mellom «Herrens bud» og «apostolatforsikringen» Gal. 1, 20. Dette ville bety at momentet «Herrens bud» var nær knyttet til Paulus' kallsbevissthet som apostel for hedningene. Vi befinner oss her på usikker grunn; det

er av de forskjellige forbindelseslinjer ikke mulig å trekke noen sikker slutning om *hvordan* selve momentet «Herrens bud» var forbundet med den apostoliske kallsbevissthet hos Paulus. Av 1 Tim. 2 kunne en få inntrykk av at taleforbudet flyter direkte og bare av apostelautoriteten, jfr. οὖν v. 8 og 1. pers. sing. ἐπιτρέπω v. 12. Men dette er under alle omstendigheter et forkortet perspektiv; av 1 Kor. 14, 33 vet vi at taleforbudet ikke er et paulinsk produkt. Derfor er det best ikke å oppfatte «Herrens bud» som et *internt* moment i Paulus' kallsbevissthet. «Herrens bud» peker ut over Paulus, mot den urkristne tradisjon som besto før Paulus. Men dette har Paulus innforlivet i sin apostoliske kallsbevissthet, hvilket jo også gjelder andre ting han har overtatt fra tradisjonen, jfr. 1 Kor. 15, 1—11.

De som ikke godtar den paulinske avfattelse av pastoralbrevene, vil kanskje skyve fra seg de angitte forbindelseslinjer mellom 1 Kor. 14 og 1 Tim. 2. Men disse foreligger uavhengig av forfatterspørsmålet. Ingen kan nekte at Gal. 1, 20 danner et mellomledd mellom de to tekster.

V. *Prinsipielle overveielser.*

Taleforbudet for kvinner hviler hos Paulus tydelig i underordningsforholdet mellom mann og kvinne, 1 Kor. 14, 34; 1 Tim. 2, 12. Om dette tema taler han mest inngående i 1 Kor. 11, 3 ff; Efes. 5, 22 ff., hvor han bl. a. uttaler at mannen er kvinnens hode liksom Kristus er mannens (1 Kor. 11, 3), eller liksom Kristus er menighetens (Efes. 5, 23). Bakgrunnen og motiveringen for denne underordning ligger for Paulus i skaperordningen, slik som framgår av disse forskjellige steder, samt eventuelt i en syndefallsordning (1 Tim. 2, 13 f.). Men den i skapelsen nedlagte ordning virker også inn i kirkens liv, slik som klart er tanken Efes. 5, 22 ff., der Paulus bl. a. sier: «Men liksom kirken underordner seg under Kristus, slik skal også kvinnene underordne seg under sine menn i alt,» v. 24. Overhodet er det utenkelig at underordningen ikke skulle gjelde også i menighetens liv. «Underordning» er et prinsipp som framfor alt gjelder nettopp for Kristi menighet, og da først og fremst en gjensidig underordning, se Matt. 20, 25 ff.; Efes. 5, 21; 1 Pet. 5, 5. Men i denne underordning inngår også som ledd at enhver holder seg til sitt kall og sin oppgave i helheten, 1 Kor. 12, 15 ff. 29 f.; 16, 16; 1 Pet. 4, 10 f.

Den svenske betenkning om kvinnelige prester (1950) gjør gjeldende at det som Paulus på disse steder primært er interessert i, er kvinnens underordning som ledd i et «patriarkalsk syn», ikke egentlig en underordning som direkte tar sikte på menighetens liv og ordninger.[53])

[53]) Se hos E. Sjöberg, Exegeterna om kvinnliga präster, s. 15 f.

STENDAHL betoner på lignende måte at interessen på disse steder er rettet mot en ordning som gjelder i det naturgitte liv, ikke mot embetets problem og motivering.[54]) Idet så det «patriarkalske syn» avskrives som hørende til en svunnen tid, gjør man seg på denne måte også ferdig med kvinnens underordning som gjeldende norm i kirkens liv; det sistnevnte er jo bare en avledet konsekvens av det patriarkalske system.

STENDAHLS resonnement for øvrig viser at denne vei ikke er farbar. Underordningsmotivet griper for dypt inn i Det nye testamentes syn på mann og kvinne til at det på denne måte lar seg bortoperere uten at hele menneskesynet forrykkes. STENDAHL blir nødt til å hevde at Paulus ved siden av underordningstanken også har et *annet syn* på forholdet mellom mann og kvinne, et syn som *sprenger og opphever* det første, nemlig tanken at mann og kvinne står helt likt — slik vil STENDAHL tolke 1 Kor. 11, 11—12 og Gal. 3, 28.[55]) Dermed har man oppgitt troen på en indre enhet i Paulus' teologiske tenkning, ja, man tillegger apostelen to motstridende syn i én og samme sammenheng (1 Kor. 11, 2 ff.). Det forekommer meg at man her har forlatt de regler som bør gjelde for en sunn eksegese og bibeltolkning.[56])

Hva angår ordet Gal. 3, 28 om at mann og kvinne er én i Kristus, så angår dette sted overhodet ikke spørsmålet om mannens og kvinnens oppgave i menigheten. Mann og kvinne er likeverdige og står i et gjensidig avhengighetsforhold til hverandre, 1 Kor. 11, 11 f. Men hverken enhet eller likeverd er for Paulus det samme som likhet i oppgaver. Det burde jo framgå av en enkel lesning av 1 Kor. 12.[57])

Heller ikke lar det seg si at Paulus i 1 Kor. 14 og 1 Tim. 2 ikke taler om «embetet». Hva denne tese angår, så gjelder det for øvrig å være oppmerksom på at det STENDAHL her vender seg mot, er tanken om

54) K. Stendahl, Bibelsynen och kvinnan (i *Kvinnan, samhället, kyrkan)*, s. 162 f.

55) S. 158 ff. Et lignende resonnement hos Fjelberg, anf. st. s. 203 f.

56) Jfr. min artikkel Skriftsynet, Kirke og Kultur 1959, s. 465 f.

57) Jfr. Biskop Bjarne Skard, Kvinnelige prester (Morgenbladets kronikk 31. mars og 1. april 1959). Skard inntar for øvrig et standpunkt som ligger på linje med Reickes (dog uten at han gjør bruk av representasjonstanken). Med Reicke framholder Skard at kvinnenes tjeneste knytter seg til diakonatet; dette omfatter også «vitnesbyrdet» som er et omfattende begrep og inneslutter i seg sjelesorg, oppbyggelse, formaning, undervisning, evangelisering. Disse spørsmål ville det her føre for langt å gå inn på. J. Jervell, Imago Dei; Gen. 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen. Gött. 1960, tolker 1 Kor. 11, 7 slik at δόξα betyr «avglans»: kvinnen er mannens avglans; selv har hun ikke del i gudsbilledet eller i Guds herlighet (— slik Paulus på dette sted), s. 299 ff. Jervell taler i denne forbindelse endog om kvinnens «religiøs-sedelige mindreverdighet». Kvinnen er skapt som et avbillede av mannen. «I Herren» er nok mann og kvinne likestillet, v. 11—12, men dette gjelder bare «sakramentalt», eskjatologisk, for den nye æon. Jeg kan ikke finne at Jervell har vist at δόξα bør oversettes med «avglans» (unntatt i gnostiske tekster). Heller ikke kan han anføre noe holdbart belegg for den tanke at kvinnen er skapt etter mannens billede. *Kenægæd* og κατ' αὐτόν Gen. 2, 18 har ikke denne betydning (s. 300), men betegner korrelasjon, mot-svarighet, jfr. Targ. Onk. Det ville da også være en grotesk tanke at mannen gir kvinnen av *sin* herlighet — som om ikke all herlighet er Guds. Ut fra rabbinsk parallell bør v. 11—12 innebære som forutsetning at både mann og kvinne har Guds billede (jfr. Jervell, s. 311).

embetsbæreren som *representant* for Kristus, slik som denne har vært framme i debatten.[58]) Men det er viktig å understreke at denne tanke ikke inngår som nødvendig ledd i resonnementet hos dem som avviser kvinnelige prester.[59]) For min del tror jeg det er riktig å være tilbakeholden overfor denne representasjonstanke. Visstnok har de ntl. embetsbærere visse funksjoner som er analoge med Kristi egne. Men denne analogi trer tilbake når det gjelder de sentrale funksjoner som Kristus hadde. Embetsbæreren er ikke prest (ἱερεύς)[60]) som Kristus er det, ikke konge som han, ikke midler, ikke vert eller husfar. En kan derfor ikke si at apostlene eller de andre embetsbærere som fungerer ved de forskjellige nådemidler, er Kristi representanter i den forstand at de avbilder eller etterligner ham. Kristus er selv present i sine nådemidler.[61])

Kristus er Guds representant, derfor kalles han for Guds avbillede. Embetsbærerne kalles i N. T. aldri slik, selv om apostlene er med å utgjøre kirkens fundament som Kristus selv og på hans vegne utroper budskapet. Derimot hører vi at *mannen* på en egen måte er Guds avbillede, som Kristus er det, 1 Kor. 11, 7. Ikke i egenskap av embetsbærer er han Kristi eller Guds avbillede, men i egenskap av mann. Med dette vil Paulus ha sagt at mannen i visse henseender har et annet medskapt utstyr enn kvinnen, et utstyr som gir ham en større naturgitt *likhet* med Gud. Med dette siktes det naturligvis ikke til personens likhet, men til egenskapenes. Tankegangen henger antagelig sammen med det faktum at guddommen i Bibelen er tenkt som mannlig, som et vesen med overveiende mannlige drag. Og meningen hos Paulus må nå være den at mannen i kraft av dette medskapte utstyr er mer skikket enn kvinnen til å fylle de oppgaver som ordets tjeneste innebærer. Disse oppgavers religiøse innhold eller guddommelige gaver

Paulus sier jo: «Men i Herren er hverken kvinnen noe foruten mannen eller mannen noe foruten kvinnen. For liksom kvinnen er av mannen, slik er også mannen av kvinnen.» Jervell tolker dette slik at mann og kvinne er *skapt i Kristus* etter Guds billede, d. e. ved nyskapelsen i Kristus, og at dette *illustreres* ut fra det avhengighetsforhold som består mellom dem når det gjelder skapelse og tilblivelse. Denne tolkning er logisk svak. Paulus sier ikke at kvinnen er uten gudsbillede i dette verdensløp, mens hun har fått del i det i Kristus med tanke på den kommende verden. Det han sier, er at mann og kvinne i Kristus, d. e. for en kristelig betraktning, er henvist til hverandre og utfyller hverandre uten forskjell i verdi og nødvendighet i alle forhold i livet, men at mannen samtidig — også det i Herren, jfr. Efes. 5, 22 f. — er kvinnens hode, hvilket er begrunnet i at han på en egen måte har Guds billede ut over nevnte grunnleggende forhold. Rett har Jervell i at denne tanke henger sammen med den gtl.-jødiske forestilling at gudsbillede er forbundet med herskerstilling.

58) Jfr. H. Riesenfeld, Ämbetet i N. T. (i *En bok om kyrkans ämbete*, 1951); Reicke, anf. st. s. 18 ff. Reicke går så langt at han taler om en «partiell subjektidentifikation» i forholdet mellom den ntl. embetsbærer og Kristus, s. 21.

59) Så vidt jeg kan se gjør hverken Gärtner, Giertz, Prenter eller Skard bruk av representasjonstanken.

60) Kun unntagelsesvis berører Paulus med henblikk på sitt apostolat slike tanker, se Rom. 15, 16; Fil. 2, 17.

61) Jfr. A. Nygrens uttalelse på det svenske kirkemøte 1957 (sitert hos F. Holmström, Kvinnliga präster inom svenska kyrkan? 1958, s. 164 f.).

krever ikke at han på dette særlige vis skal eie Guds billede, men deres menneskelige side gjør det ønskelig, den form for menneskelig aktivitet som ordets tjeneste medfører, offentlig læreframføring, ledelse etc. Mannen *blir* ikke Guds eller Kristi billede idet han overtar disse funksjoner, men fordi han har Guds billede på en egen måte, kan han best overta disse spesielle funksjoner. For Gud handler i frelseshusholdningen i overensstemmelse med skapelseshusholdningen.

Med rette må en derfor avvise den tanke at mannen under forvaltningen av nådens midler handler qua mann. Embetsbærerens rolle som mann blir ikke i de kultiske funksjoner betont, manifestert eller framhevet. Intet i N. T. peker i retning av slike tanker. Både mannens og kvinnens stilling er å forstå som ledd i en gjensidig relasjon. Det dreier seg om et ordningsforhold som impliserer dem begge, et forhold som kommer til syne idet mann og kvinne møtes i en felles situasjon. Ikke embetsfunksjonen som sådan kan etter N. T. være denne situasjon, men menigheten og hjemmet. I disse situasjoner skal det gjensidige ordningsforhold ikke forrykkes. Mannens rolle åpenbarer seg ikke *idet* han taler, men deri *at* han taler, og kvinnen deri at hun samtidig tier.

Men av dette kan en ikke dra den slutning at ikke Paulus på disse steder også taler om embetet, d. e. ordets tjeneste som en funksjon innen menigheten. En slik påstand kan bare ha noen mening for den som med Dahl — som griper opp Stendahls tese — vil skyve hele taleforbudet til side ved å hevde at det i dette bare er spørsmål om orden og sømmelighet og om underordning kun innenfor denne ramme. I virkeligheten ligger jo embetets problematikk inkludert i ordene λαλεῖν 1 Kor. 14, 34 og διδάσκειν 1 Tim. 2, 12 når de tolkes rett. Disse termini sikter jo til ordets tjeneste i kirken, de taler om et sentralt kirkelig oppdrag som er *forbeholdt* mannen.

Imidlertid er hele denne oppfatning belastet med den falske forutsetning at «Herrens bud» 1 Kor. 14, 37 ikke sikter spesielt til taleforbudet.[62]) Under disse omstendigheter er det forståelig at man ikke kan se taleforbudets virkelige innhold og betydning, heller ikke dets plass i urkirken. Men det som er et Herrens bud i dette ords bokstavelige mening, kan ikke godt være en utvortes ordenssak, heller ikke et spørsmål bare om forholdet mellom mann og kvinne i sin alminnelighet.

62) En unntagelse danner Fjelberg, anf. st. s. 62, som her har den riktige oppfatning. Til gjengjeld er han frimodig nok til å la Herrens bud drukne i prinsippet «Was Christum treibt». Om verdien av denne metode se Prenters uttalelse: «Også han [Luther] var biblicistisk nok — trods hans „Christum treiben" og „urgere Christum contra scripturam", udtryk, som misbruges og tolkes uden om Luthers kontekst helt ud i det meningsløse i vore dage og bruges til at «bevise» hvad som helst — til at tage alvorligt Paulus' forsikring om, at han her bragte et Herrens bud.» Anf. st. s. 73.

Herrens bud kan bare sikte til en bestemmelse av Herren som gjelder ordets offentlige tjeneste, en anordning som gjelder denne tjenestes form eller status, og som også i urkirken er blitt oppfattet slik.

Det er på tide at man slutter med å gjøre Paulus «ansvarlig» for taleforbudet. Det er riktig at han knytter motiverende tanker til det. Men hans siste motivering er at det dreier seg om Herrens bud, d. e. en norm som er overtatt fra den urkristne overlevering som går tilbake på Kristus. Paulus har overtatt taleforbudet fra urkirken. Framgår det ikke av selve den passive form at han her henviser til en annen autoritet enn sin egen: «Det er dem ikke tillatt å tale»? Viser ikke denne uttrykksmåte i retning av noe som er anordnet i kirken, eller for kirken? Det dreier seg i virkeligheten om en anordning som hviler i den urkristne tradisjon. Hva så den siste motivering for denne anordning, som altså stammer fra Kristus selv, har vært, det vet vi ikke med sikkerhet etter som Kristus selv ikke har sagt oss det.

Vi kan ikke her inngående drøfte spørsmålet om Jesu *apostelvalg*. I debatten har man ofte henvist til det faktum at Jesus bare tok med menn blant sine apostler.[63]) Derimot innvender man så at Jesu handling på dette punkt er «stum», den er ikke kommentert eller motivert. Spørsmålet er om ikke «Herrens bud» i 1 Kor. 14, 37 er å betrakte som et Herrens ord om apostelvalgets karakter. I lys av taleforbudet i urkirken, oppfattet som et Herrens bud, blir Jesu valg av apostler forståelig og motivert. En kan her ikke invende at apostolatet står i en særstilling i forhold til den senere ordets tjeneste. Dette er riktig, men allikevel kan det senere kirkelige embete ut fra N. T. betraktes som en partiell fortsettelse av apostolatet. Paulus legger grunnvollen, men han bygger også et hus på denne grunn; hans medarbeidere og etterfølgere bygger videre på det samme hus, 1 Kor. 3, 5 ff.

Men lar taleforbudet, slik som det foreligger hos Paulus, seg overhodet praktisere i våre dagers forhold? Dette spørsmål er så meget mer nærliggende som vi ovenfor har hevdet den eksegetiske oppfatning at Paulus i 1 Kor. 14 overhodet ikke tillater kvinnene å gripe ordet i den offentlige forsamling, og at 1 Kor. 11, 2 ff. derfor må sikte til en mer lukket forsamling. Selv om ordet «tie» 14, 34 i seg selv forutsetter at også kvinnen ved gitt leilighet skal «tale» (jfr. 1 Kor. 11, 2 ff. og andre steder i N. T.), så står det ikke til å nekte at taleforbudet i den her foreliggende redaksjon etter denne eksegese innebærer et rigorøst tiepåbud i de offentlige forsamlinger som det gjelder i dette

63) S k a r d tar sitt utgangspunkt i dette og legger hovedvekten på det. Men i sammenheng med apostelvalget leser han taleforbudet, som under henvisning til «Kristi uttrykkelige vilje» «reserverer læreembedet for menn».

kapitel. Også i 1 Tim. 2 blir kvinnens taushet understreket ganske sterkt.

En kan spørre om det ikke hadde vært nok for Paulus å si at kvinnen ikke skal offentlig tale eller forkynne ordet, m. a. o. om ikke selve taleforbudet i engere forstand — til forskjell fra budet om taushet — hadde vært tilstrekkelig for formålet. Betyr ikke det strenge tiepåbud, iallfall i den rigorøse form det har fått i 1 Kor. 14, at der, som rabbinerne sier, er trukket et «gjerde omkring loven», et gjerde som for sikkerhets skyld er satt lenger ut i terrenget enn strengt tatt nødvendig? En kan også spørre slik: må nødvendigvis «tie» være det eneste mulige korrelat til «tale» i denne forbindelse?

Nå har vi visstnok sett at den taushet som taleforbudet sikter til, er en taushet med intensjon, nemlig den intensjon å høre, lytte — for så siden å tale. Det er viktig å fastholde dette synspunkt. Allikevel strekker det neppe til for å forklare den vekt eller den form taushetsmomentet har fått på disse steder. Vi kommer her ikke fram uten å se at samtidens *sømmelighetsbegreper spiller inn* ved formuleringen av tiepåbudet i 1 Kor. 14. Taleforbudet kan ikke avledes av sømmelighetshensyn; det hviler i skaperordningen og i Herrens bud; tiepåbudet er derimot i den form det har på dette sted, medbestemt av nevnte hensyn. Av den tids konkrete sømmelighetsbegreper kan vi ikke være bundet i dag. Det gjelder f. eks. for «sløret» vedkommende kap. 11, 5. Jfr. *Augustana* 28, 54 som regner forskriften om sløret til de ting som ikke er forpliktende for alle tider, likeså de *praktiske* anordninger i 1 Kor. 14: «Also hat Sankt Paul zun den Korinthern verordnet, daß die Weiber in der Versamblung ihre Haupt sollen decken; item, daß die Prediger in der Versamblung nicht zugleich alle reden, sondern ordentlich, einer nach dem andern.» Hvor mye der er av dette slag i tiepåbudet og taleforbudet er et spørsmål som vi her ikke kan drøfte inngående. Tydelig er dog at forbudet mot å stille spørsmål hører til i denne kategori. Men der kan også være andre momenter i den applikasjon som taleforbudet har fått i 1 Kor. 14, som vi i dag kan se bort fra. Kirken vil her være nødt til å finne fram til selve det som er Herrens bud i denne sak. I det foregående har vi forsøkt å gi synspunkter til dette spørsmål.

En interessant iakttagelse ligger i at Augustana 28 ikke nevner taleforbudet som eksempel på de ting i Skriften som vi ikke er bundet av i dag, derimot de foregående praktiske forskrifter i samme kapitel. Når en vet hvordan Luther tolker taleforbudet, er det knapt for mye sagt at August. 28 ikke kunne og ikke ville ha sagt at vi i dag har lov til å se bort fra taleforbudet. Et sitat fra Luther kan her ha sin interesse og samtidig danne en passende avslutning av vår framstilling:

«Men i Det nye testamente anordner Den Hellige Ånd gjennom Sankt Paulus at kvinnene skal tie i kirken eller menigheten, og sier at det er Herrens bud. Og likevel visste han godt at Joel forut hadde forkynt at Gud ville utgyte sin Ånd også på sine trellkvinner [Act. 2, 18], og hadde dessuten sett Filips fire døtre tale profetisk (Act. 21). Men i menigheten eller kirken, hvor prekenembetet er, skal de tie og ikke preke; ellers kan de gjerne be, synge, prise og si amen og hjemme lese og belære hverandre, formane, trøste, også utlegge Skriften, det beste de kan. Alt i alt: Sankt Paulus vil ikke finne seg i den frekkhet (frevel) og det overmot at noen griper inn i et fremmed embete. Men enhver skal akte på den befaling og det kall han har og ta seg av dette, så han kan la en annens kall være uhindret og i fred. Ellers kan han være vis, belære (leren), synge, lese, tolke, der hvor han har rett og grunn til det, så mye han orker. Dersom Gud utenfor og over sådan ordning med embeter og kallelse vil gjøre noe særskilt og oppvekke noen utover profetene, så vil han bevise det med tegn og gjerninger, således som han lot aseninnen tale og irettesette sin herre, Baals-profeten. Når han ikke gjør det, da skal vi holde oss til det og la det være med de ordnede embeter og befalingen.»[64])

64) Von den Schleichern und Winkelpredigern (W. A. XXX, III, s. 524 f.). Anført av Prenter anf. st. s. 72 f.

REDAKSJONELT:

Som det vil fremgå av annen side på omslaget, er listen over faste medarbeidere fra de nordiske land nå fullstendig idet det har lykkes å få med sognepræst, Dr. theol. Svend Lerfeldt, København som dansk medarbeider. Dr. Lerfeldt er kjent for sin avhandling «Den kristnes kamp. Mortificatio carnis. En studie i Luthers teologi» (København 1949). Samtidig har det lykkes å få med Dr. theol. Gottfried Hornig, bosatt i Lund, Sverige som medarbeider for tysk teologi. Han vil for T.T.K.'s lesere være kjent gjennom et tidligere bidrag til tidsskriftet: «Werner Elerts teologiske livsverk» (1956, s. 65 ff.).

NYE DOCTORES:

Dr. theol. Per Lønning disputerte 26. november f. å. ved Universitetet i Oslo for den filosofiske doktorgrad på en avhandling om «Tro og tanke efter Blaise Pascal. En idéhistorisk studie» (1958). Opponenter var professorene A. H. Winsnes og Kåre Foss. Lønning ble kreert til doctor philosophiae den 27. november.

Universitetsstipendiat Jacob Jervell disputerte 10. des. f. å. over en avhandling om «Imago Dei. Genesis 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen» (1960!). Hovedopponenter var professorene Olof Linton (Kbh.) og Nils A. Dahl. Den 11. desember ble Jervell kreert til doctor theologiae. Fra 1. januar d. å. er den nye dr. theol. utnevnt til professor ved Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo med bibelvitenskap som fagbetegnelse.

Red.

KIRKE OG ØKUMENIKK

Nils E. Bloch-Hoell: *Oversikt over den økumeniske bevegelse og en presentasjon av Kirkenes Verdensråd.*

Denne revyen skrives ikke for teologiske eksperter, men for prester i Den norske kirke og for teologilektorer. *Orientering,* ikke forskningsbidrag er det spalten tar sikte på.

I denne første revyen skal vi gi en del realopplysninger om økumenikk og da særlig om Kirkenes Verdensråd.

1. *Bakgrunnen.*

Så lenge kristne menigheter har eksistert, har disse rommet splittende krefter. Apostlene satte meget inn på å skape enhet og enighet i menighetene og i kirken. Likevel opplevde oldkirken splittelser med vidt forskjellige årsaker og av forskjellig omfang. Samlende virket kirkemøtene, kirkefedrene og etter hånden utvilsomt også pavemakten. Aldri har vel kirkens enhet vært mer ubestridt enn i middelalderen, selv om en og annen sekt oppsto også i den tiden.

I 1054 ble kirkens oikumene delt. Men først etter reformasjonen tok kirkesplittelsene til for alvor. Her stanser vi ikke ved at det ikke var Luther som brøt med den romerske kirke, men omvendt. Vi nøyer oss med å konstatere at renessanse og reformasjon sammen løste de bånd som til da hadde bundet vestkirken sammen.

Ikke før var kirken splittet, så ble forsøk gjort på å samle. Fra en side sett kan man si at det ikke kom noe ut av de såkalte religionssamtaler. Mest nedslående var samtalene mellom Luther og Cajetanus i Augsburg 1518. Derimot var samtalen mellom lutheranere og zwinglianere i Marburg 1529 ikke forgjeves. Lutheranerne fikk se at zwinglianerne ikke var svermere, og zwinglianerne oppdaget at den lutherske nattverdoppfatning ikke var katolsk eller kapernaittisk. Av de mange religionssamtaler fra 1540—46 kan nevnes den i Regensburg mellom lutheranere og katolikker (legat Contarini), hvor man drøftet læren om rettferdiggjørelse ved tro. Resultatløs var den vel, men det var vist eksempel på vilje til å forstå dem som tenkte og trodde annerledes.

I de følgende århundrer ble motsetningene mellom kirkene skjerpet. I stedet for økumenikk fikk man polemikk. Det kan nok også fra disse seklene nevnes økumener, som polakken Jan Laski, tyskeren Georg Calixt og skotten John Durie. Men de var unntagelser. Den rettslig beskyttende konfesjonalisme var kompakt.

Både pietismen og rasjonalismen (og siden den liberale teologi) virket hver på sin måte konfesjonsutjevnende. Vekkelsesbevegelsene virket til dels i lignende retning. Vekkelsesbevegelsenes økumenikk har ikke sjelden fulgt allianselinjen med samevangelisering. I begynnelsen av vårt århundre var allianselinjen på mote også i Norge. Den vending kirkestriden tok og ikke minst professor Hallesbys innflytelse på indremisjonen skapte avgjort forandring i dette.

Etter som «verden ble mindre», ble kontaktflaten mellom kristne av ulike konfesjoner større. I forrige århundre oppsto en rekke bevegelser og institusjoner som virket med til å bryte ned de konfesjonelle skillemurene. Her er det nok å nevne noen navn og momenter: K.F.U.M. og K.F.U.K., den internasjonale studentbevegelse, misjonstiltak som China Inland Mission (og fra før London Missionary Society), avholdsbevegelsen med Blå Kors, og framfor

alt dette at kristne i den protestantiske verden sang de samme sangene og leste de samme bøkene.

2. *Forberedelsen til dannelsen av Kirkenes Verdensråd.*

I siste halvdel av forrige århundre oppsto på tvers av landegrensene samarbeid mellom kirker og samfunn av samme konfesjon. I 1867 ble den første pan-anglikanske bispekonferanse holdt. Denne har senere vært fulgt av de såkalte Lambeth-konferanser omtrent hvert 10. år. Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz ble til i 1868. Med rot i denne ble Det lutherske Verdenskonvent dannet i 1923. (Vi skal senere i denne revy presentere Det lutherske Verdensforbund.) The World Alliance of the reformed Churches holding the presbyterian System ble opprettet i 1875. Så kom The Ecumenical Methodist Conference fra 1881, The International Congregational Council fra 1891 og The Baptist World Alliance fra 1905.

Landegrensene var utvisket. De konfesjonelle grupper hadde fått verdensapparater som det skulle bli bruk for i det økumeniske arbeid, dels ved å gjøre mulig økumeniske drøftelser på *konfesjonelt* grunnlag, dels ved å utdanne vordende økumener og dels ved å skape organer som en økumenisk bevegelse kunne bruke som eksempler.

Men det var som kjent verdensmisjonskonferansen i Edinburgh i 1910 som dannet den egentlige opptakt til den moderne økumenikk. På denne konferansen ble grunnen lagt til opprettelsen av The International Missionary Council, som nå er assosiert med Kirkenes Verdensråd (K. V.), og som trolig blir sluttet sammen med dette. På Edinburgh-konferansen deltok også flere senere økumener, blant andre *Charles H. Brent,* senere biskop i Protestant Episcopal Church i De forente stater. Biskop Brent (1862—1929) var en av de mest betydningsfulle økumener i denne periode. Fra Edinburgh tok Brent med en inspirasjon som han overførte til den anglikanske kirken i Amerika. Denne kirken satte ned en kommisjon som gjorde det innledende arbeid for den senere *Faith and Order*-bevegelsen.

Første verdenskrig sinket de økumeniske bestrepelser. Men i 1920 ble en forberedende konferanse holdt i Genève. I 1927 ble det så i Lausanne holdt en World Conference on Faith and Order. Blant de ca. 400 deltagere fra ca. 70 kirkesamfunn var også professor Olaf Moe. Hovedtema var Kallet til enhet og Kirkens budskap til verden. Konferansen åpenbarte dyptgående dogmatiske motsetninger. En erklæring, redigert av berlinerteologen Adolf Deissmann, fikk likevel enstemmig tilslutning. Erklæringen er gjengitt bl. a. i Einar Molland, Konfesjonskunnskap, Oslo 1953 s. 311 f.

En rekke internasjonale kommisjoner arbeidet i de følgende år med spørsmål som Guds ord, nåden, sakramentene, embetet, de helliges samfunn og kirkens enhet. Resultatet av komitéarbeidet ble lagt fram på den 2. verdenskonferanse innen Faith and Order, Edinburgh 1937. Her møtte det over 400 deltagere fra 122 kirker. Av erklæringen fra møtet gjengir vi: «We are one in faith in our Lord Jesus Christ, the incarnate Word of God. We are one in allegiance to Him as Head of the Church, and as King of Kings and Lord of Lords. We are one in acknowledging that this allegiance takes precedence of any other allegiance that make claims upon us.

This unity does not consist in the agreement of our minds or the consent of our wills. It is founded in Jesus Christ Himself, Who lived, died and rose again to bring us to the Father, and Who through the Holy Spirit dwells in his Church. We are one because we are all the objects of the love and grace of God, and called by Him

to witness in all the world to His glorious gospel.»

Konferansen i Edinburgh vedtok å gå sammen med den annen økumeniske hovedstrømning, Life and Work i opprettelsen av et kirkenes verdensråd. (Som den 3. gren av den forberedende økumeniske bevegelse ble tidligere nevnt World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches, som holdt en økumenisk fredskonferanse i Konstanz i 1914. Men denne bevegelse fikk liten betydning.)

Tidligere sjømanns- og legasjonsprest i Frankrike, professor i Uppsala og Leipzig, *Nathan Söderblom*, ble i 1914 erkebiskop i Uppsala. Han ble den ledende mann i den annen hovedgren innen den økumeniske bevegelse, *Life and Work*. Under den første verdenskrig fikk Söderblom bare i stand en kirkekonferanse med representanter fra de nøytrale land. På et økumenisk møte i Haag i 1919 ble man enige om å kalle sammen til en konferanse «on Life and Work». Denne ble realisert ved den kjente Stockholms-konferansen i 1925. Programmet hadde disse hovedposter: Guds verdensplan og kirkens plikt. Kirkens plikt med hensyn til samtidens økonomiske og industrielle problemer. Kirken og den kristne oppdragelse. Kirkenes samarbeid.

Som man ser var det de praktisk-etiske spørsmål som her dominerte, mens man i Faith and Order mer fulgte linjene fra religionssamtalenes konsentrasjon om dogmatikk og kirkeordning. Konferansen i Stockholm hadde samlet ca. 600 deltagere fra hele den ikke-romerske kristenhet. Også ved denne konferansen var Olaf Moe blant de norske delegater. Ellers var de ortodokse eller gresk-katolske relativt sterkt representert.

Etter Söderbloms død ble erkebiskopen av Canterbury, dr. *William Temple* den ledende mann innen Life and Work, ikke minst ved den store konferansen i Oxford i 1937, hvor man altså besluttet å søke sammen med Faith and Order til et Kirkenes Verdensråd.

3. *Kirkenes Verdensråd.*

En 14-mannskomité arbeidet med sammenslutningsproblemene. Og på et møte i Utrecht i 1938 ble et midlertidig utkast til konstitusjon for Kirkenes Verdensråd vedtatt. Av særlig betydning var det at medlemsskap i K.V. bare skulle kunne innehas av kirkesamfunn, ikke enkeltpersoner. Det ble også besluttet å opprette et sekretariat i Genève, hvor Life and Work allerede fra før hadde hatt et kontor.

I 1946 ble planene om opprettelsen av K.V. tatt opp igjen ved et møte i Genève. Her presiderte den franske protestantiske kirkeleder dr. Marc Boegner.

Ved verdenskonferansen i Amsterdam 1948 ble så K.V. endelig grunnlagt. Konferansens hovedtema var Menneskehetens kaos og Guds verdensplan. Konferansen hadde samlet i alt ca. 1300 deltagere, hvorav 350 var offisielle delegater fra 147 kirkesamfunn. Blant de konstituerende medlemskirker var som kjent Den norske kirke. Norsk tilslutning var foreløpig besluttet i 1945, mens det endelige vedtak ble fattet av bispemøtet i 1946. De første presidenter i K.V. ble erkebiskop Athenagoras av Tyatira, erkebiskop Eidem, Uppsala, dr. Boegner, Paris, den amerikanske metodistbiskop Oxnam og professor Chao, China. Som generalsekretær ble kalt nederlenderen dr. *Visser't Hooft*, som allerede i en årrekke hadde deltatt i økumenisk virksomhet.

I dag er ca. 170 kirkesamfunn, som representerer mer enn 50 forskjellige land, medlemmer av K.V. Bare fire samsunn av noe større omfang står utenfor, nemlig den romersk-katolske kirke, den russisk-ortodokse kirke og de amerikanske samfunn Southern Baptist og Missouri Synod (luthersk).

Enkelte norske kretser har hevdet at bispemøtets vedtak i 1946 var udemokratisk, og en har reist kritikk mot norsk medlemsskap i K.V. med den begrunnelse at K.V. har gitt rom for liberale og katoliserende tendenser.

Basis for K.V. er første artikkel i dens konstitusjon: «The World Council of Churches is a fellowship of churches which accept our Lord Jesus Christ as God and Saviour.» På Evanston-møtet ble det blant annet gitt denne erklæring: «The limits of each society are dependent upon its nature. By joining together the churches seek to respond to the call and action of their Divine Lord. The World Council must therefore consist of churches which acknowledge that Lord as the second person of the Trinity.»

K.V.'s oppgaver er kort definert disse:

«1. To carry on the two world movements for Faith and Order and for Life and Work.
2. To facilitate common action by the churches.
3. To promote cooperation in study.
4. To promote the growth of ecumenical consciousness in the members of all churches.
5. To establish relationships with denominational federations of worldwide scope and with other ecumenical movements.
6. To call world conferences on specific subjects as occasion may require, such conferences being empowered to publish their own findings.
7. To support the churches in their task of evangelism.»

K.V. er ingen overkirke. De enkelte medlemskirker og deres representanter fraskriver seg ikke overbevisning og konfesjonell egenart. K.V. kan ikke fatte vedtak som griper inn i medlemskirkenes selvstendighet. Eller som Amsterdam-møtet uttrykte det: «The Council is far from desiring to usurp any of the functions which already belong to its constituent churches, or to control them, or to legislate them.» Hver medlemskirke har rett til å akseptere eller forkaste rådets uttalelser eller handlinger. Som en konsekvens av at bare kirkesamfunn, ikke personer, kan være medlemmer av K.V. følger at bare vedtatte felleserklæringer og ikke individuelle uttalelser skal oppfattes som representative for verdensrådet.

K.V.'s øverste instans eller besluttende myndighet er generalforsamlingen som består av før 500, nå 600 delegater. Av disse skal ⅓ være lekmenn. Hittil har generalforsamling vært holdt i Amsterdam 1948 og i Evanston, Illinois 1954. Tredje generalforsamling skal holdes i New Dehli i 1961. Hver generalforsamling velger en sentralkomité på 90 medlemmer, foruten de seks presidenter i K.V. For tiden er disse fra 31 forskjellige nasjoner, og blant medlemmene er biskop Johannes Smemo. Sentralkomiteens formann er den amerikanske lutheraneren Franklin Clark Fry. Sentralkomiteen har årlige sammenkomster. Det siste møtet i sentralkomiteen fant sted på sensommeren 1959 på Rhodos. Ved denne konferansen dominerte emner som hadde tilknytning til de ortodokse kirker. Dette har igjen en viss sammenheng med de følere som har vært ute med tanke på eventuelt medlemsskap i K.V. for den russisk-ortodokse kirke. Det kan i denne forbindelse nevnes at en femmanns-komité fra K.V. siste høst besøkte Russland for å danne seg et bilde av den kirkelige situasjon. Og det er helt på det rene at det ikke i den nærmeste framtid vil bli tale om noe medlemsskap i K.V. for den russisk-ortodokse kirke. Det er derimot sannsynlig at et observasjonskontaktsystem vil få stadig større betydning.

Som et slags forretningsutvalg for sentralkomiteen fungerer en eksekutivkomité på 12 medlemmer samt generalsekretariatet og sekretariatene i Genève.

K.V. har en funksjonærstab på ca. 140 funksjonærer. Det årlige budsjett er på ca. 3,5 millioner kroner, hvorav en meget vesentlig del dekkes av de amerikanske medlemskirker. Medlemskontingenten fastsettes nemlig ikke på grunnlag av medlemskirkenes nummeriske styrke, men under hensyntagen til deres økonomi. I tillegg til dette administrerer K.V. et storstilt hjelpearbeid blant flyktninger o. l. med en årlig utteling på flere millioner dollar.

K.V. utdeler også årlig utenlandsstipendier til 120 unge teologer. Mange norske teologer har nytt godt av disse stipendier.

Allerede i 1946 ble det på et gammelt slott nær Genève opprettet et studiesenter ved en donasjon fra familien Rockefeller. Her holdes det årlig kurser og studiekonferanser. Dette økumeniske instituttet har i samarbeid med det teologiske fakultet ved universitetet i Genève satt i gang en såkalt Graduate School of Ecumenical Studies. I styret for denne finner man navn som professorene Regin Prenter, Edmund Schlink og Hendrik Kraemer. Lederen for det økumeniske institutt er professor, dr. H. H. Wolf.

4. *Adresser og litteratur.*

Norsk Mellomkirkelig Institutt, Røahagan 25, Røa. Pastor Henrik Hauge.

World Council of Churches, 17 Route de Malagnou, Genève, Sveits. K.V. er oppdelt i en rekke departments. Det kan være praktisk å skrive til Department of Information eller til Publications Office.

Ecumenical Institute, Château de Bossey, Céligny, near Genève, Sveits.

Der Lutherische Weltbund, 17 Route de Malagnou, Genève, Sveits.

Mellomkirkelig Nytt, Røahagan 25, Røa. Kr. 2,00 pr. år.

Kristen Gemenskap [Nordisk tidsskr.]. Kr. 7,60 pr. år. Bestilles fra Norsk Mellomkirk. Inst.

The Ecumenical Review, kvartalsskrift. Kr. 14,00 pr. år. Bestilles gjennom Norsk Mellomkirkelig institutt.

I litteraturlisten kan vi bare ta med et utvalg. Vi fører således ikke opp Minutes and Reports fra Meetings of the Central Committee, men disse kan selvsagt bestilles direkte fra Sveits eller gjennom nærmeste bokhandel. Hvert bind vil koste fra ca. 6 til 14 kroner.

Ruth Rouse, Stephen C. Neill, A History of the Ecumenical Movement, 1517—1948, Philadelphia 1954.

E. Marstrand, J. Nørregaard, C. I. Scharling, Nogle Blade af den økumeniske Bevægelses Historie, Københ. 1939.

N. Karlström, Kristna Samförståndssträvanden under världskriget 1914—1918, Stockh. 1947.

E. Berggrav, Kirkene lenges. Hendinger og spenninger i eningsverket, Oslo 1952.

Dens, Ekumeniska preludier, Stockh. 1949.

L. Hodgson, The Ecumenical Movement, Sewanee 1951.

N. Smyth, W. Walker, Approches towards Church Unity, New Haven 1919.

H. R. T. Brandreth, Unity and Reunion. A Bibliography, Lond. 1945.

N. Söderblom, Kristenhetens möte i Stockholm, Stockh. 1926.

A. Deissmann, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz 1925, Berlin 1926.

G. K. A. Bell, The Universal Christian Conference Stockholm 1925, Lond. 1926.

R. N. Bate, World Conference on Faith and Order Lausanne 1927, Lond. 1927.

L. Hodgson, Second World Conference on Faith and Order Edinburgh 1937, Lond. 1938.

N. Karlström, Oxford och Edinburgh. Aktstycken från Världskyrkokonferenserna i Oxford och Edinburgh 1937, Stockh. 1937.

W. A. Visser't Hooft, Man's Disorder and God's Design, 1—5, Lond., 1948.

H. Johansson, Kyrkorna och Tidens kaos, Stockh. 1949 (akstykker fra Amsterdam).

Documents of the World Council of Churches. First Assembly, Amsterdam 1948.

The Evanston Report. The Second Assembly of the World Council of Churches, Lond. 1954.

The ten formative Years, 1938—1948. Report on the Activities of the W.C.C. during its period of formation. Genève 1948.

The First Six Years 1948—1954, Genève 1954.

Den romersk-katolske kirke og Menighetsfakultetet.

En aften i oktober 1959 holdt prioren for dominikanerne i Oslo, pater Finn Thorn for en tallrik forsamling i Neuberggatens kapell et fem kvarters foredrag om Menighetsfakultetet og brytninger i norsk kirkeliv i romersk-katolsk vurdering. Foredraget var i vesentlig grad lagt opp som en kommentar til første bind av professor John Nomes verk om Menighetsfakultetet.

Thorn ga i det hele tatt uttrykk for forståelse og til en viss grad anerkjennelse av de motiver som lå bak oppretelsen av Menighetsfakultetet. Det er rimelig nok at Thorn — eller hans rådgivere blant dominikanerne — ikke helt har kunnet overse slektskapet mel-

lom den modernisme som den katolske kirke så strengt har fordømt, og den liberale teologi som var den negative årsak til Menighetsfakultetets tilblivelse. Som romersk katolikk måtte derfor Thorn forstå Menighetsfakultets-representantenes reaksjon mot liberalismen. Det skinte likevel igjennom at Thorns menneskelige sympati var på universitetsfakultetets side, vel fordi han før sin konversjon åpenbart hadde tilknytning til dette miljø.

Thorn felte den generelle dom over Menighetsfakultetets virke at dette i praksis gir inntrykk av intoleranse og dømmesyke. Den som skriver disse linjer tror seg å ha øye for verdiene i den romersk-katolske kirke. Likevel kunne man vanskelig unngå å tenke på den katolske kirkes steile holdning til den økumeniske bevegelse, på indeks over forbudte bøker, på visse pavelige buller og encyklikaer og på den katolske kirkes holdning til annerledes troende i katolske land, momenter som ikke akkurat leder tanken hen på den toleranse han i foredraget etterlyste hos andre.

Men Thorns egentlige kritikk satte inn på et annet punkt, et punkt som klart viste dominikanerens hensikt med sitt foredrag. Thorn pekte på at Menighetsfakultetet har øvet og øver en energisk læretukt. Allerede Menighetsfakultetets opprettelse var for så vidt uttrykk for en læretuktens ansvarsbevissthet. At en kirke må øve læretukt, er for den katolske kirke en selvfølge. Thorn mente at Menighetsfakultetet både ved tilblivelsen (Odland) og senere (Hallesby) og ved sine nåværende professorer (spesielt nevnt Leiv Aalen) under utøvelsen av læretukt sterkt nærmet seg det katolske standpunkt, idet man ikke bare argumenterte med Bibelen, men i like høy grad med bekjennelsen. For ikketeologer kunne det høres som om Menighetsfakultetets teologi med hensyn til Skrift og bekjennelse beveget seg på samme prinsipielle plan som romersk-katolsk teologi. Thorns utsagn var her i sin sammentrengte form egnet til å villede. Han forsømte for det første å peke på at det er en avgjørende saklig forskjell mellom det katolske Skrift og *tradisjon* og det lutherske Skrift og *bekjennelse*. For det annet forsømte han å minne om at for lutheranere er Bibelen norma normans og begjennelsen norma normata. Mens romersk-katolsk teologi sidestiller tradisjonen (kirken) med Bibelen, for å uttrykke seg forsiktig. Thorns hovedtese var at Menighetsfakultetets virke måtte ansees som en læreusurpasjon. Den norske kirke har ikke og kan ikke etter katolsk oppfatning ha noe organ til å øve læretukt og intet læreembete. Det innebærer selvsagt, selv om Thorn ikke uttalte det, at også uttalelser fra Universitetets teologiske fakultet og fra bispemøtet må karaktiseres som læreusurpasjon. I virkeligheten er ethvert forsøk på læreavgjørelse, enhver læretukt- eller lærevirksomhet utenfor den katolske kirke etter katolsk oppfatning å betrakte som usurpasjon.

Alt dette er jo kjente teologiske refleksjoner som i Thorns foredrag ble servert på en aktuell bakgrunn i den hensikt å få tilhørerne til å trekke en bestemt slutning, nemlig den at det utenfor den katolske kirke hersker lærestrid og teologisk kaos, mens den katolske kirke gjennom sin tradisjon og sitt (nyskapende) læreembete har den ene, uforanderlige, men stadig rikere ekspliserte sannhet.

TEOLOGISK LITTERATUR

TRE BIOGRAFIER

Sven Lodin: *C. O. Rosenius. Biografi. Lunde & Co. Bergen 1959, 362 s.*

Reidar Bolling: *En stor manns vei. Historien om Lars Dahle. Misjonsselskapets forlag. Stavanger 1959, 160 s.*

Alex Johnson: *Eivind Berggrav. Spenningens mann. Land og Kirke. Oslo 1959. 176 s.*

Det foreligger i dag en ikke liten vitenskapelig litteratur om Rosenius. Vi kan nevne: G. Brandt, Carl Olof Rosenii förkunnelse, Stockh. 1918; C. Olsson: Försoningen enligt C. O. Rosenius och P. Waldenström, Stockh. 1928; S. Lodin, Carl Olof Rosenius i unga år (1816—1842), Stockh. 1933; A. Johansson, Frälsningsbegreppet hos Carl Olof Rosenius, Lund 1936; P. O. Sjögren, Anfäktelsen enligt Rosenius, Uppsala 1953. Man har dessuten flere populære biografier om den store svenske lekpredikanten. Men enda har man manglet en fullstendig kirkehistorisk monografi om Rosenius. Det er derfor med forventning man griper denne boken av Rosenius-forskeren Sven Lodin. Og boken er både innholdsrik og interessant. For den som vil sette seg inn i det miljø som skapte Evangeliska Fosterlandsstiftelsen er Lodins arbeid særdeles instruktivt. Den store stoffmengde er siktet med kyndighet og fremstillingen oversiktlig og klar. Likevel innfrir ikke boken forventningene. Men det er ikke i første rekke Lodins skyld. Monografien hører til de bestilte bøker. Og Evangeliska Fosterlandsstiftelsen, som har gitt L. i oppdrag å skrive den, har øyensynlig vært mest interessert i å lage en folkebok (salgsvare) med oppbyggelig tilsnitt. Det er så meget mer beklagelig som L. åpenbart har nyttet et stort kildemateriale under utarbeidelsen av boken. For ikke å skremme vekk en bredere lesekrets er noteapparatet helt sløyfet. Men forskeren L. har ikke kunnet dy seg for hyppig å vise at han virkelig bygger på kilder, og han har en stor mengde direkte sitater, mest fra «Pietisten». F. eks. i første kap., s. 11—21 er det sju parenteser som gir belegg for fremstillingen foruten at det også ellers i teksten er vist til kilder og anvendt litteratur. Også når det gjelder det formelle har L. ønsket så vidt mulig å tilfredsstille vitenskapens krav, idet han i forordet uttrykkelig fremhever at alle Rosenius-sitater er gjengitt diplomatarisk nøyaktig.

Stilen er derimot ikke vitenskapelig, men folkelig, av og til noe tørr, andre steder i oppbyggelig språkføring. Boken har ikke helt unngått preget av «heltebiografi». Det vil si en egentlig biografi er det ikke blitt. Da den svenske utgaven kom ut, Stockh. 1956, var dens tittel: «Rosenius, hans liv och gärning.» Den norske tittelen er mindre treffende. Om mennesket Rosenius hører vi relativt lite. Det dreier seg hele tiden om predikanten og skribenten. Nå tør det vel i og for seg være at det rent menneskelige virkelig hos Rosenius trådte tilbake. L. peker selv på en viss ensidighet hos ham og antyder at dette kan henge sammen med et anstrøk av melankoli i Rosenius' karakter.

Et punkt som har interessert L. særlig, er Rosenius' forhold til lutherdommen. L. har interesse av å fremstille Rosenius som genuint luthersk. Det må også sies i alt vesentlig å ha lykkes. Rosenius var riktignok ikke menighetsprest, eller i det hele sakramentforvalter, og det er derfor ikke underlig at dåp og nattverd ikke har den samme

plass i hans forkynnelse som hos f. eks. Luther. Men der hvor han taler om sakramentene, tør han ha vært fullt så luthersk som grosset av prester i vårt eget land i dag. Det flerårige samvær med metodistpresten Scott synes ikke å ha fått noen dyptgående innflytelse på Rosenius' kristendomsoppfatning. Vi kan riktignok ikke finne at L. har påvist det uholdbare i hva han selv skrev i Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen genom 75 år, bd. I, Stockh. 1931 s. 241: «Scott blev Rosenius til hjälp genom sin själasörjareerfarenhet och andligt-psykologiska klarsynthet. I fråga om verksamhetsmetoder och praktiska initiativ fick Rosenius genom Scott mottaga många lärdomar, samtidigt som denne, såsom nämnt är, beredde möjlighet för Rosenius' fortsatta arbete.

Däremot torde Scotts inverkan på Rosenius' trosåskådning endast ha varit ringe.» Om denne ringe innflytelse hevder L. i sin siste bok, visstnok med rette, at man bare på ett punkt kan konstatere påvirkning fra Scott. Det gjelder spørsmålet om de kristnes enhet. Rosenius motarbeidet svermeriet og styrket i meget høy grad evangelisk-luthersk kristendomsoppfatning i svensk vekkelsesbevegelse. Men Rosenius la stor vekt på det felleskristelige og inntok en ekumenisk innstilling.

Påvirkning fra Pontoppidan registrerer L. når Rosenius taler om troens kjennetegn. Dette har Sjögren tidligere påvist, og Sjögren hevder at vi her egentlig står overfor et trekk som ikke hører hjemme i den opprinnelige lutherdom, noe man visstnok må gi ham rett i. En annen sak er at Rosenius var helt klart luthersk i sin lære om det objektive frelsesgrunnlag. Troens kjennetegn har intet med frelsens grunnlag å gjøre. Men noe lignende kan jo sies om den reformerte kirkes lære om notae electionis.

Det noe videre kirkehistoriske perspektiv finner vi ikke meget av i L.'s bok. Det gjelder også spørsmålet om Rosenius som lutheraner. I hvor høy grad ga svenske prester på Rosenius' tid et fulltonende luthersk uttrykk for evangeliets budskap? Spørsmålet er ikke uten betydning for forståelsen av Rosenius. Boken om Rosenius er høyst leseverdig. Men ennå venter vi på standardbiografien om den svenske lekmannshøvding.

Boken om Lars Dahle har et ganske annet preg .Den er lettlest og utpreget biografisk. Det historiske hendelsesforløp trer tydelig fram, selv om det kunne ha vært tegnet med rikere detaljer. Også her er det brukt kilder, om enn ikke i samme utstrekning som i boken om Rosenius. Også forfatteren av Dahle-biografien kunne sikkert ha levert en grundig og vitenskapelig fundert biografi. Men heller ikke Bolling har fått høve til å gå til bunns i sakene. Det var en folkebok Misjonsselskapet trengte. Og dette har man fått. Det er all mulig grunn til å ønske at boken blir lest. Det er beskjemmende å måtte konstatere hvor fattig vår kirkehistoriske litteratur er på norske biografier. Memoarer har vi en del av. Men hvor er de grundige undersøkelser om Hans Nielsen Hauge, W. A. Wexels, J. C. Heuch, H. P. Schreuder og Lars Dahle, for bare å nevne noen få navn. Men la det være sagt at Bolling har gitt oss en god, og så vidt vi kan se pålitelig bok om Dahle.

Berggrav-biografien ligner bøkene om Rosenius og Lars Dahle i det at forfatteren har hatt adgang til et rikt kildemateriale som bare i liten grad er utnyttet. Dette er *ikke* boken om Berggrav. Forlag og forfatter har da heldigvis også unngått pretensiøs reklameoverdrivelse. Tross manglene hilser jeg biografien med glede. Den er særdeles velskrevet. Nå er stoffet takknemlig. Berggrav *var* spenningens mann. Men forfatteren skal ha honnør for en forstående og fengslende fremstilling. Berggrav er her biografert av den rette

mann på det rette tidspunkt. Forfatteren sto Berggrav nær og forsto ham. Nytt stoff bringer forfatteren nesten ikke. Det kunne han gjerne ha gjort, tross tidsnød og pietetshensyn. Men forfatteren hjelper leserne til å forstå mennesket Berggrav. Troskrisen i Berggravs liv var i og for seg ikke ukjent. Han omtalte den selv bl. a. i sitt vita ved bispeordinasjonen i 1929. Men Johnson har vist at bak Berggravs sjarmerende, og av og til irriterende, guttekjekkhet var det en blygselens mann. Det er derimot flere enn forfatteren som har gjort den iakttagelse at hos Berggrav var det spontane sammen med det reflekterende og iakttagende.

Det skal bli interessant i en fremtidig monografi om Berggrav å se i hvilken grad de hadde rett som mente at Berggrav hadde sine favoritter blant prestene, og tok hensyn til dette ved vink til menighetsråd og departement og ved egne innstillinger. Og det skal bli enda mer interessant å se om Berggravs personalpolitikk eventuelt like meget hadde sin grunn i et samordnings- og utjevningssyn som i personlige sympatier.

Konturene av en stor kirkemann trer fram, og portrettet er ikke skyggelagt. Det var hverken å vente eller å ønske nå. Forsiktig antyder forfatteren at Berggrav kanskje kunne ha for liten tid for sine prester. Utvilsomt! Da anmelderen ble ordinert i 1945, fikk hver av ordinandene *ti* tilmålte minutter til samtale med sin biskop.

Johnson nevner Berggravs kritikk av sine egne vitenskapelige kvalifikasjoner, og går delvis imot den. Her holder jeg mer på Berggravs dom enn på forfatterens. Berggravs vitenskapelige bidrag rommer ganske visst «mange opprinnelige iakttagelser, og de er stillet sammen med en slik visjonær klarhet,» at de vil ha noe å gi fremtidens forskning. Men Berggrav var for vidtfavnende encyklopedisk til riktig å kunne bore i dybden. Han kunne nok i et glimt fange inn sakssammenheng og gi personalkarakteristikk. Hvem har ikke beundret dette! Men evnen til en konsekvent gjennomført analyse har han neppe lagt for dagen. Berggravs bidrag til kirkehistorien (Norske Kirkeprofiler) viser hans journalistgaver, og jeg istemmer Johnsons dom: «Dette er herlig lesning.» Men når forfatteren hevder at disse profilene er skrevet «med stor historisk nøyaktighet» osv, må jeg melde min dissens. Kirkeprofilene er levende, men høyst subjektive venneportretter, Einar Molland hadde nok rett da han i sin minnetale i Vitenskapsakademiet om Berggrav sa at han egentlig ikke var teolog. Forfatteren vil gjerne hylde sin helt med å gjøre mest mulig ut av hans vitenskapelige innsats. Men han er litt overfladisk flott når han synes å ville narre leserne til å tro at kritikken mot Berggravs vitenskap nærmest kom i stand fordi Berggrav også i sin vitenskapelige produksjon var «morsom». Nei vi har vel hatt kirkemenn i Norge som har loddet minst like dypt i budskap og vitenskap som den internasjonalt kjente Berggrav. Men ingen favnet vel videre enn han. Og i det ligger kanskje ved siden av «krigsinnsatsen» Berggravs største verd for Den norske kirke at han i en beleilig tid representerte kirkens brede kontakt med et delvis sekularisert kultur- og folkeliv.

Nils Bloch-Hoell.

Erling Haaland: *John Rasmussen Haugvaldstad. I kommisjon hos Misjonsselskapets Forlag. 331 sider. Stavanger 1959.*

Det er med atskillig forventning man får i hende en stor avhandling om haugianeren John Haugvaldstad som spilte en så fremtredende rolle i kristenlivet på Stavanger-kanten i første halvdel av forrige århundre.

Haugvaldstads innsats har vært nokså forskjellig bedømt. Særlig ble han i Mi-

sjonsselskapets jubileumsskrifter fremstilt som en kulturfjern puritaner, behersket av sparetanker og økonomisk påpasselighet, en mann som neppe hadde lært mer enn så vidt å skrive sitt navn. Hans betydning for stiftelsen av Misjonsselskapet ble da også sterkt redusert til fordel for brødrevennenes.

Den foreliggende avhandling gir et helt annet bilde av Haugvaldstad. Hans virksomhet som borger av Stavanger blir skildret inngående. Huskjøp og forretningstransaksjoner behandles ut fra hjemmelsdokumentene, og man ser veksten i forretningsdriften og tiltaksevnen som stadig tar opp nye virksomheter og en begynnende industri. Men det er alt bestemt av en fast kristen livsholdning. I alle ting står H. som den redelige, med omsorg for dem han har i sitt brød, og med vilje til å åpne nye muligheter for andre. Han vinner derfor en sterk posisjon i byen ved en redelighet som alle må anerkjenne.

I det kristelige liv i første halvdel av 1800-tallet står H. som den ledende mann på Stavanger-kanten. Han reiste og forkynte Guds ord allerede mens H. N. Hauge ennå satt fengslet, fra 1808 av. Og han besøker ikke bare bygdene fra Bergen rundt hele sørlandskysten, men reiser også i Sverige og Danmark. Og han står i stadig korrespondanse med de haugianske venner rundt omkring som den sindige leder og rådgiver. Også på det kristelige område setter han i gang nye tiltak, de viktigste er Josefinestiftelsen og opprettelsen av Det norske misjonsselskap.

Haugvaldstad ble en velholden mann. Men han brukte sine midler til gagn for andre. Selv trengte han lite med sin beskjedne husholdning, men han var alltid rede til å hjelpe og gi. Man finner ham gang på gang som en av de største bidragsytere når det var innsamling til et eller annet godt formål, kulturelt eller kristelig.

Den skildring av Haugvaldstad som gis i denne avhandling gjendriver punkt for punkt den nedsettende omtale av ham som tidligere er blitt gitt, og gir ham en oppreisning han i høy grad har fortjent. For denne avhandling bygger på solid grunn, førstehåndsdokumenter om Haugvaldstads forretningsdrift og brever som belyser også hans reiser og kristelige virksomhet. De mange brever fra hans hånd vitner også klart nok om at han, tross datidens skrøpelige skolegang, kunne atskillig mer enn skrive sitt navn.

Når det gjelder behandlingen av Det norske Misjonsselskaps stiftelse, kunne en nok ønske at forfatteren hadde gitt en fyldigere fremstilling og benyttet det som før er skrevet om saken, ikke bare den ensidige fremstilling han hele tiden uttalt polemiserer imot, men også det som før er lagt frem ut fra omtrent det samme brevmateriale han har brukt. Forfatteren henviser til min omtale av N.M.S.'s stiftelse i: Hovedlinjer i norsk misjonsliv i 1830- og 40-årene, i Norsk Håndbok for Misjon 1949, men kjenner ikke monografien om Haugvaldstads misjonsinnsats: Misjonsmannen John Haugvaldstads misjonsinnsats i lys av hans brever, i Korsets ord og troens tale, Festskrift til professor Ole Hallesbys 70-årsdag, 1949. Her ville han funnet svar på et problem han tydeligvis har strevet med, spørsmålet om tallet på stiftere. Side 69 refererer han Sommerfeldts oppgave, 184 utsendinger, derav 12 teologer. Men den liste han setter opp over legmenn ved stiftelsen er på 182, s. 161 ff. Der var nemlig flere til stede enn de som er nevnt av Sommerfeldt. Ved den første avstemning, på konstitusjonskomité, fikk Haugvaldstad 194 stemmer. Det viser ikke bare hans enestående posisjon, men også at der var atskillig flere til stede enn man før hadde regnet med, antagelig omkring 200. Foruten de 182 legmenn Haaland nevner, er iallfall 6 til kjent.

Det er av stor interesse at forfatteren ut fra sitt utstrakte personalkjennskap har kunnet meddele hvilken kirkelig

retning de fleste av stifterne hørte til. Mens jeg i de nevnte artikler ikke turde regne mer enn 95 som sikre haugianere, nevner forfatteren 130 foruten en del som han antar også var det. Han kjenner 10 brødrevenner foruten 8 han mener var påvirket av brødrevennene. Mens 28 ikke har latt seg identifisere. Disse tall bekrefter at tyngden av selskapets stiftere var haugianere.

Denne avhandling har en eiendommelig oppbygning. Den gir i virkeligheten flere parallelle fremstillinger som man helst må lese i takt. Først en 100 siders biografi av Haugvaldstad, så en miljøskildring på 70 sider med samme kapitelinndeling som biografien, slik at kapitlene korresponderer. De burde heller vært sammenarbeidet, så det stoff som er av interesse for biografien kom inn på sitt sted. Der er nemlig her en hel del stoff som ikke har noen virkelig relasjon til Haugvaldstad, hverken i tid eller sak. Side 48 nevnes endog de styremedlemmer som ble valgt i Stavanger krets av Bibelselskapet i 1894.

Både i denne del og i den neste er der meget stoff som burde vært lagt til side. Denne tredje del s. 170—243 er et biografisk leksikon over de personer som er nevnt i biografien. Det er lite oversiktlig, for personene er nevnt i den rekkefølge de tilfeldigvis er omtalt i teksten. Der er her biografier av bl. a. Luther, Johan Arndt, Alex. Kielland og andre som står stoffet temmelig fjernt, således en del øvrighetspersoner hvis livsførsel ikke har noe med Haugvaldstad å gjøre. Ved en ombrekningsfeil s. 220 har baker M. Schreuder fått biskopens to koner i tillegg til sin egen. Forkortelsene under biografiene er usedvanlige. F. eks. s. 220: H.E.S.D. N.Z.E.D.M.M., eller s. 186: O.A.J.St.A.K: St.B. Så tungvint behøver det vel ikke gjøres.

Fra s. 244 følger hjemmelsdokumenter over Haugvaldstads eiendommer, og så hans brever. De inneholder atskillig av interesse. Til slutt følger et tillegg til biografiske opplysninger, noter og kilder. Og endelig et stort navneregister som dessverre er temmelig mangelfullt og ikke uten atskillige feil.

Avhandlingen virker ved denne disposisjon temmelig oppstykket. Men den gir likevel et sterkt inntrykk av grundig dokumentasjon, riktignok også av atskillig som har lite med saken å gjøre, men likevel først og fremst av Haugvaldstads innsats både som samfunnsborger og som kristen. Det er gledelig at han har fått en oppreisning han fullt ut har fortjent.

Avhandlingen er utgitt med bidrag fra Nansenfondet og fra Stavanger kommune.

Erling Danbolt.

Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard. 4. Aufl. 464 s. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1958.*

Karl Löwith er en av de filosofer i tysk universitetsmiljø som har en betydelig affinitet til teologisk tenkning og problemstilling. Han representerer i denne henseende en innstilling som ikke er vanlig i skandinavisk kulturmiljø. Allerede gjennom et par decennier har han levert bemerkelsesverdige bidrag til debatten om sentrale problemer fra grenseområdet mellom filosofi og teologi. (Se således flere artikler i ZThK og ThR i 30-årene.) — Löwith (f. 1897) som opprinnelig var Heideggers elev, har senere inntatt en friere, kritisk posisjon til de tradisjonelle filosofiske retninger og har arbeidet med konkrete idéhistoriske emner; han har bl. a. utgitt skrifter om Nietzsches filosofi (1935) og om kulturhistorikeren «Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte» (1936). Ikke minst har historieproblemet opptatt ham sterkt; og ett av de mest skarpsindige arbeider om historiefilosofien fra kri-

tisk synspunkt, som er kommet ut i den senere tid, stammer fra hans hånd: «Meaning in history. The theological implications of the philosophy of history» (1949); senere også i tysk utgave: «Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie» (1953).

Med sin jødiske bakgrunn måtte Löwith forlate Det tredje rike i Hitlertiden; han var derpå en tid professor i filosofi ved et japansk universitet; senere kom han til Amerika, hvor han i en årrekke var professor i filosofi ved det teologiske seminar i Hartford, Conn. Fra 1952 er han igjen vendt tilbake til Tyskland og er nå ved universitetet i Heidelberg. Han yter fremdeles bidrag til belysning av de problemer som er felles for teologisk og filosofisk orientert prinsipptenkning, f. eks. i sitt nyeste skrift: «Wissen, Glaube und Skepsis» (1956), og han er i det hele en tenker som har meget å gi til den teologisk orienterte leser, både når det gjelder avklaringen av sentrale grunnspørsmål og for idéhistoriens vedkommende. — Som idéhistorisk forsker har Löwith med forkjærlighet behandlet det 19. århundres filosofiske konsepsjoner i deres brytning med de sosiale og kulturelle forutsetninger. Han er således sterkt opptatt av den marxistiske filosofis historiske bakgrunn, egenart og innflytelse på senere tenkning og sosiologisk problematikk i det hele (bl. a. Max Weber).

Det ovennevnte skrift «*Von Hegel zu Nietzsche*» tør betegnes som hans hittil betydeligste arbeid som idéhistoriker. Skriftet utkom i 1941 (i Schweiz), og foreligger nå i 4. utgave. Det fikk sin form under Löwiths landflyktighet og bygger for en del på hans eldre arbeider fra 30-årene, idet deler av kildematerialet ikke dengang var tilgjengelig for forfatteren. Men disse bidrag er her støpt sammen til et enhetlig verk av stor interesse for kjennskapet til europeisk filosofi i det 19. århundre. Det er i første rekke de tankekonsepsjoner som hører hjemme i tidsrommet mellom Hegel og Nietzsche, ca 1830—1880, som Löwith her har gransket. Men det er ingen tradisjonell kronologisk oppregnende filosofihistorisk fremstilling vi møter i denne bok. Den har samme kritisk-metodiske holdning som Löwiths øvrige skrifter, idet han her påviser hvordan de fleste tenkere i det nevnte tidsrom har sitt utgangspunkt i Hegels filosofi, men vil frigjøre seg fra dennes rasjonale omklamring av de konkrete virkelighetsmomenter og forsøke å støte frem til nye posisjoner bak eller ved siden av de hegelske grunnaksiomer.

I første del av boken gir Löwith en fremstilling av den filosofiske problematikk som tidens tenkere i det etterhegelske tidsrom var opptatt av; den *idé*messige bakgrunn er fremdeles Hegels tanker. Mens unghegelianerne (Feuerbach, Marx, etc.) hadde omtydet Hegels «absolute Geist» til «Geist der Zeit» og anvendte denne i sin kritikk av de bestående sosiale, politiske og religiøse forhold, samt til konstruksjonen av sine politisk-sosiale reformprogrammer, så fikk det hele hos Nietzsche en annen vending, idet han ville befri fra den rene «Zeitgeist» ved en ny «Philosophie der Ewigkeit». Også S. Kierkegaards tenkning blir trukket inn i Löwiths fremstilling her.

I annen del gir Löwith en rekke interessante «Studien zur Geschichte der bürgerlich-christlichen Welt». Han undersøker her en rekke problemkomplekser som spiller en stor rolle innenfor det borgerlige samfunns rammer, f. eks. staten og borgeren, proletariatet, demokratiets problem, arbeidets problem, dannelses-begrepet (estetisk, humanistisk, realistisk), humanitets-problemet, og til slutt: «das Problem der Christlichkeit» — ut fra de karakteristiske grunnstandpunkter som ble hevdet av de prominente kristendoms-kritikere i det 19. århundre (f. eks. Strauss,

Feuerbach, Bauer, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Lagarde, Overbeck) —, et problemfelt som har stått i sentrum for Löwiths forskning og som han her gir en oversiktlig fremstilling av.

Karl Löwiths bok gir insiterende innblikk i den filosofiske tenknings standpunktforskyvninger i det 19. århundres tyske filosofi (inklusive Kierkegaard); det er et solid verk, bygget på omfattende kildestudium, og samtidig med systematisk utsyn som gjør *idé*historien til *mer enn* historien om tankens forvandlingsprosesser, nemlig til *problem*historie, som viser den indre systematiske struktur i de standpunkter som her har fremtrådt med krav på gyldighet.

John Nome.

Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832—1932). 331 s. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1958.*

Ernst Cassirer (1874—1945) hører til de mest kjente tyske filosofer i første halvdel av vårt århundre. Dette skyldes hans eminente forskerbegavelse og den store og gedigne filosofiske produksjon han har etterlatt seg. I sin ungdom representerte han Marburgerskolens gren av den nykantiske filosofi. Men til forskjell fra retningens grunnlegger Herman Cohen var Cassirer ikke bare erkjennelsesteoretiker og prinsipptenker, men også idéhistoriker og kulturforsker i videre forstand. Denne filosofiske interesse som omfattet så å si alle filosofiens viktigste felter, gjorde ham også i særlig grad skikket til å ta opp de skiftende posisjoner i filosofisk tenkning til problemhistorisk behandling. En meget sentral stilling i Cassirers store produksjon inntar hans omfattende fremstilling av «Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit», hvorav de tre første bind ble utgitt i årene 1906—07—20, og senere er kommet i et par nye opplag. Dette arbeid må betegnes som et standardverk, nesten uten paralleller, i utforskningen av den erkjennelsesteoretiske tenknings utviklingsfaser. Ett av de få tilsvarende forsøk som kan nevnes ved siden av Cassirer, er *Ernst von Aster:* «Geschichte der neueren Erkenntnistheorie (von Descartes bis Hegel)», 1921 (ca. 650 s.). Mens Cassirer i de første bind av sitt verk nærmer seg den sentrale problematikk fra nykantisk utgangspunkt, har von Asters grunnposisjon en helning mot den empiriske problematikk, hvilket medfører at delvis andre sider ved erkjennelsesproblemet blir belyst i hans fremstilling. Tilsammen gir de to verker en utmerket innføring i de spørsmål som står i sentrum for den filosofiske erkjennelsesteori i nyere tid. — Ernst Cassirers senere forskninger førte ham til en bredere kontakt med kulturlivets forskjellige ytringsformer, f. eks. det estetiske åndsliv (jfr. hans studier over «Freiheit und Form» [1916], «Idee und Gestalt» [1921] og andre arbeider). Hans forskning omfattet snart også de mer udifferensierte kulturformer utenfor den vesteuropeiske kulturtradisjon. Alt dette skapte grunnlaget for hans storlinjede systematiske hovedverk: «Philosophie der symbolischen Formen» i tre bind (1923—29). Men Cassirers egentlige arbeidsfelt som idéhistorisk forsker ble fortsatt den europeiske filosofis historie, og han har beriket denne gren av filosofien med betydelige verker (f. eks. «Die Philosophie der Aufklärung», 1932, og «Descartes», 1939).

Ernst Cassirer var i en årrekke professor i filosofi ved Hamburgs universitet (1919—33). Som jøde måtte han forlate Tyskland etter Hitlers maktovertagelse. Han kom først til Oxford, og ble senere professor ved Göteborgs Högskola (1935—41). Under Sverigeoppholdet skrev og utga Cassirer ikke

mindre enn åtte filosofiske arbeider, bl. a. en kritisk studie over Axel Hägerströms filosofi (1939). Han ble derpå kalt til professor ved Columbia University i New York (1941—45) og fortsatte fremdeles sin produksjon. I «An Essay on Man» (1944) gir han en kortfattet oversikt over grunntankene i sin kulturfilosofi; og i «The Myth of the State» (1946) drøfter han statsproblemet. I de senere år gjenopptok han også sitt arbeid med erkjennelsesproblemets historie. Og etter hans død kunne et *fjerde bind* bli publisert (dette er tilegnet kolleger ved Göteborgs Högskola). Først kom en engelsk utgave: «*The problem of knowledge.* Philosophy, science, and history since Hegel» (1950), oversatt fra tysk av amerikanske medarbeidere. Og nå foreligger dette arbeid i den *tyske* original (se tittel ovenfor). Fremstillingen har den samme solide vitenskapelige karakter som i de foregående bind av dette verk, men er friere, mindre nykantisk orientert i sin tilrettelegning av de sentrale spørsmål. Men Cassirers løsning av den oppgave som er stillet i bokens tittel, gir likevel grunn til en viktig anmerkning.

Fjerde bind av Cassirers verk vil, ifølge den tyske tittel, gi en fremstilling av erkjennelsesproblemet i filosofi og vitenskap «fra Hegels tid til nåtiden» (1832—1932). Dette program kan ikke sies å være gjennomført, iallfall ikke for filosofiens vedkommende. (Den engelske tittel er for så vidt mer saksvarende.) Det foregående tredje bind behandler «De etter-kantiske systemer», dvs. særlig Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schopenhauer, Fries. I Innledningen til fjerde bind trekker Cassirer opp noen interessante perspektiver til belysning av erkjennelsesproblemets nye stilling i det 19. århundres tenkning, nemlig i forholdet til vitenskapene. De forskjellige fagvitenskapers karakter av spesial-disipliner gjør at de fleste av deres representanter taper forbindelsen med den filosofiske tenkning som sikter på å fatte sammenhengen mellom de forskjellige vitenskapers sektorer og virkelighetsområder. Denne filosofiske intensjon er fremdeles sterk hos Auguste Comte, men mangler hos John Stuart Mill, for hvem 'erfaringen' vesentlig bare er summen av enkeltiakttagelser. Og idet de forskjellige enkeltvitenskaper vil løse erkjennelsesproblemet på egen hånd, uten hensyn til et filosofisk helhetsperspektiv, havner man snart i ekstreme posisjoner. Vi får f. eks. logisk formalisme, psykologisme, mathematisisme, fysikalisme, biologisme, historisme — etter de forskjellige spesialvitenskaper som nå danner grunnlag for problemstillingen. «Den ensyklopediske ånd» som før hadde knyttet vitenskapene sammen til et 'organisk' hele, f. eks. etter forbilde i Aristoteles' tenkning, mangler i denne moderne *isme*-tid.

På grunn av denne nye situasjon i forholdet mellom filosofien og vitenskapene i det 19. århundre har Cassirer her valgt en annen metodisk vei enn i de foregående bind. Han tar ikke opp de filosofiske retningers erkjennelsesproblematikk til analytisk behandling, men samler seg om de enkelte vitenskapers forsøk på tilrettelegning av erkjennelsesproblemet. Cassirer gir så i første bolk en bred behandling av erkjennelsesproblemet i «den eksakte vitenskap» (geometri, matematikk, fysikk). I annen bolk analyserer han erkjennelsesidealet i biologien og dets endringer (herunder bl. a. utviklingsideen, darwinismen som dogma og erkjennelsesprinsipp; vitalismen, etc.). Og i tredje bolk drøfter han grunnformer og grunnretninger i den historiske erkjennelse. Særlig i dette siste avsnitt, som spenner over hele den moderne, kritiske historievitenskaps tilblivelsesepoke (fra Herder over Ranke og Humboldt til Lamprecht), vil man møte flere problemstillinger som har influert teologisk syn og tenkning mer direkte

enn i de fleste øvrige vitenskaper. Nettopp innenfor den nyere religionshistoriske vitenskap, hvor en bestemt 'historistisk' tendens undertiden gjør seg gjeldende, ligger en innfløkt problematikk som teologien ikke ennå, saklig sett, er ferdig med, til tross for de mange nyere dialektiske forsøk på å skyve disse problemer til side. Noen direkte avklaring av disse spørsmål kan Cassirers fremstilling neppe sies å gi. Men indirekte gir den meget, også for den teologiske leser. Og selv om Cassirer, som nevnt, i dette bind ikke har gitt den fremstilling av erkjennelsesproblemet i den *filosofiske* tenkning som vi hadde ventet, kaster hans siste verk likevel lys over problemets sentrale stilling i en rekke vitenskaper, både fra natur- og kultur-forskningens sektorer — en oppgave som neppe mange nålevende filosofer ville ha forutsetninger for å kunne løse. Hans siste verk vil derfor ha en særlig verdi som vitenskapsteoretisk utsyn over en rekke grunnleggende problemstillinger i den epoke som ligger like forut for vår egen tid.

John Nome.

Arne Fjellbu: *Slekters gang. Prekener og taler 1916—1959. Land og kirke. 1959. 240 sider.*

Biskop Fjellbu har utgitt en samling av prekener og foredrag fra forskjellige tider i hans lange arbeidsdag. Boken begynner med den prekenen han holdt da han ble ordinert (1916), og slutter med 17. maiprekenen i år — som jo var pinsepreken.

Det er interessant å lese disse prekener og foredrag. Sin styrke har de i det dagsaktuelle. Biskop Fjellbu har en utpreget evne til å finne det ord som skaper tilknytning til situasjonen folket lever i. Det gir både foredrag og prekener — især de siste — en egen klang. Preknene som er holdt ved forskjellige anledninger under og etter krigen, gir eksempler på dette. Stundom hever slike aktuelle prekener seg til sterk myndighet. Der har jeg lyst til å framheve den preken som ble holdt under storstreiken i 1921. Meget hadde vært annerledes i forholdet mellom kirken og arbeiderbevegelsen dersom presteskapet hadde holdt denne tonen.

Går en videre til å spørre om det evangeliske budskap i denne prekensamling, må det derimot sies at inntrykket blir svakere. Det er ikke meget en merker til en dyptpløyende forkynnelse av bibelske hovedsannheter. Derimot blir tonen stundom almenreligiøs. I så måte kan nevnes påskeprekenen 1959. De gjentatte sitater av ikkekristne forfatteres dikt — bl. a. av Boris Pasternak — gir i det hele et almenreligiøst preg.

En rekke av preknene er holdt ved viktige begivenheter i Fjellbus liv, som f. eks. hans ordinasjon, hans tiltredelse som hjelpeprest, senere som res. kap. ved domkirken, som domprost sammesteds — og som biskop. Utførlige innledninger redegjør for bakgrunnen — men her blir det virkelig noe for meget av og til. «Det hadde vært stor strid omkring min utnevnelse — —.» «Det var ikke noen åpenbar strid om min utnevnelse til domprost. — — — Jeg ble heller ikke den gang innstillet som nr. 1 av Kirkedepartementet. Regjeringen sto delt.» Dette slags innføring til trykte prekener bør ikke bli alminnelig.

Kirkestriden nevnes i det minste ett sted i en slik innledning. Men den merkes flere steder i preknene, i form av polemiske utfall hvis adresse saktens er blitt oppfattet. Ett utpreget eksempel er prekenen som ble holdt på 1. søndag i faste i fjor, ved Studenterforbundets 60-årsjubileum. Fjellbu forklarer at djevelen frister på så mange vis, han kommer i en lysets engels skikkelse. «Det er en fristelse som har ført mange ut av den enes spor. Den kan formuleres kort: *Bibel og bekjennelse.* Du må passe deg så du ikke kommer i

strid med Bibel og bekjennelse! sier djevelen. Vær forsiktig! For en vidunderlig frihet og glede å kunne være trygg på Ordets og bekjennelsens grunn. For en gave! Men også en djevelens fristelse, hvis ord og bekjennelse blir menneskers ord og ikke Guds ord.»

Når man tar den kirkelige situasjon i betraktning, og når man dessuten husker den spesielle anledning da denne preken ble holdt, da må man si at dette avsnitt er bemerkelsesverdig. Biskop Fjellbu har naturligvis ikke ønsket å misbruke prekestolen og søndagsteksten. Det må være hans oppfatning av vår kirkelige situasjon som driver ham til å uttale disse rystende ord. Men dermed blir unektelig prekenen et lite lystelig vitnesbyrd om hvor affektbetonte motsetningene er innen vår kirke for tiden. Carl Fr. Wisløff.

Øivind Andersen: *Grunnsannheter til frelse. Romerbrevet kapitel 1—8. Gry Forlag. 1958. 263 sider.*

Dette er en detaljert gjennomgåelse av Romerbrevets første åtte kapitler. Boken er beregnet på den vanlige «troende og tenkende bibel-leser», og trekker derfor ikke inn den greske grunntekst. Men fremstillingen bygger hele tiden på selvstendig, dyptpløyende arbeid med grunnteksten, det merker en godt under lesningen. Andersen har en betydelig pedagogisk evne, fremstillingen er klar samtidig som tanken pløyer dypt. Carl Fr. Wisløff.

PRAKTISK TEOLOGI

Peder Olsen: *Sjelesorg og psykoterapi. Lutherstiftelsen 1959. 155 s.*

Peter Marstrander: *Nattverden og vi. Land og Kirke 1959. 141 s.*

Ole Sæverud: *Meninger i motvind. Land og Kirke 1959. 196 s.*

En av de meget gledelige ting i vår tid til forskjell fra tidligere tider er det voksende samarbeid en blir vitne til mellom prester og leger. Ikke minst gledelig og løfterikt er det at dette samarbeid finner sted ikke bare på sykehusene, men i stadig større målestokk ute i menighetene.

Skal imidlertid dette samarbeid bli best mulig, trenges der veiledning, ikke minst for yngre prester. Peder Olsen, sykehuspresten på Lovisenberg, har gode forutsetninger for å gi slik veiledning. Og i boken om «Sjelesorg og psykoterapi» gir han oss del i sin lesning og sine praktiske erfaringer.

På en anskuelig og lettfattelig måte viser han hva der er felles for sjelesorg og psykoterapi og trekker klart opp grenselinjen mellom dem både hva mål og midler angår. Ikke minst verdifull er den rent praktiske veiledning som han gir i de siste kapitler i boken. Selv om sjelesørgere med noen erfaring ikke vil finne særlig meget nytt, er det dog godt på ny å bli stillet overfor det som en stadig må prøve seg på. Det gjelder ikke bare spørsmålet om den rette bruk av Guds ord i de forskjellige situasjoner i sjelesorgen. Det gjelder også de ting som forfatteren trekker fram i siste kapitel: Personlighetens betydning for den sjelesørgeriske og psykoterapeutiske kontakt. Her møter vi igjen de velkjente krav til sjelesørgeren om takt og varsomhet, naturlighet, ekthet, kjærlighet, åpenhet m. m.

Boken gjenspeiler gleden og takknemligheten for det samarbeid forfatteren gjennom mange år har hatt med leger, og den ånder av en inderlig omsorg for det hele menneskes vel, både dets helse og frelse. Det er sørgelig at der finnes en del trykkfeil (jvf. s. 53, 89, 98 m. fl. st.) og at fremstillingen på s. 86 er noe usammenhengende. Det virker også noe inkonsekvent når Luther først siteres på norsk og så noen linjer nedenfor på tysk (s. 4)! Det er også for sterkt sagt om Paulus (s. 36) at «Han holder seg til den trichinitiske (trykkfeil?) deling av mennesket i soma,

psyke og pneuma (f. eks. 1 Tess. 5, 23)». Det Paulus-ord som anføres er nemlig det eneste sted hvor Paulus bruker tredelingen. Ellers holder han seg etter jødisk mønster til tvedelingen. Se Olaf Moe: Apostelen Paulus' forkynnelse og lære, 1928 s. 90.

•

Nattverden har ikke fått den plass i kristenliv og gudstjenesteliv som den etter sin herlighet og betydningsfullhet burde ha. Det skyldes bl. a. mangelfull kjennskap til nattverdens forskjellige sider.

For å hjelpe til en bedre forståelse og en flittigere bruk av dette sakrament har fhv. rektor Marstrander skrevet boken om «Nattverden og vi» som på en fin, enkel, grei og hjertevarm måte fører oss inn i de viktigste spørsmål som melder seg i vår folkekirke angående nattverden.

Først behandles nattverdens vesen og vår bruk av den. Deretter settes den i relasjon til gudstjenesten, som får en temmelig vid behandling, og så omtales dens forhold til folkekirken og skriftemålet og endelig behandles så spørsmålet om hvordan nattverden kan komme mer i bruk.

Boken er skrevet ut fra en klar forståelse av nattverdens vesen og i stor kjærlighet til vår folkekirke. Og de synsmåter forfatteren hevder vil nok deles av de fleste prester i vår kirke og mange flere. Enkelte vil nok reservere seg overfor visse formuleringer og de konsekvenser som trekkes av dem. Det gjelder f. eks. den sterke betoning av nattverden som gudstjenestens høydepunkt, hvoretter prekenen faktisk får en tjenende og hjelpende funksjon i forhold til nattverden (se s. 56 ff.). Begrunnelsen for at nattverden er gudstjenestens høydepunkt formuleres på s. 58 slik: «den er det eneste punkt i vår gudstjenestes ordning som direkte kan føres tilbake til en innstiftelse og anordning av vår Herre Jesus Kristus selv». Dette synes oss meget diskutabelt. For hva med ordets forkynnelse og dåpen? Og hvordan kan vi få dette til å rime med Luther og luthersk syn på gudstjenesten? Ordets forkynnelse inntar der en så sentral plass at det er vanskelig å stille opp en slik rangordning. Skulle en forsøke en slik vurdering, måtte den da heller gå i retning av forkynnelsen som gudstjenestens høydepunkt. Og hva så med ordene: «idem est effectus verbi et ritus» i vår lutherske bekjennelse? Er det ikke den samme levende, herliggjorte som vi forenes med ved troen på hans ord? Og når det s. 78 sies at lesningen av innstiftelsesordene over brød og vin ikke skal være konsekrasjonsord, synes forfatteren å komme i strid med gammel luthersk oppfatning. Det kommer klart fram i Kirkeritualets 5. kapitel og Christian den V's norske lov II. 5—23. Neppe alle vil heller være enige i at nattverden skal være åpen for alle uten unntakelse, se s. 85 ff. Begrunnelsen at Jesus er alles frelser kan ikke anvendes i denne forbindelse. At nattverden prinsipielt er tiltenkt alle, kan ikke uten videre anvendes på våre folkekirkeforhold. Det er vel neppe rett uten videre å tale om våre folkekirkemenigheter som Kristi legeme, s. 87. Og det synes å være nokså drøyt å anvende 1 Kor. 12 på våre geografiske folkekirkemenigheter, ja, endog bruke det til å korrigere menighetssynet med, fordi noen ikke kan få seg til å sette likhetstegn mellom folkekirkemenigheter og Kristi legeme. Litt for lettvint synes også behandlingen av spørsmålene om kirketukt, betenkelighetene ved alminnelig skriftemål, fri nattverd m. m. Stoffet her er så brennbart at en grundigere behandling hadde vært det rette, når de først var tatt opp.

Men la oss ikke stanse med de kritiske bemerkninger. Det er så meget godt og fint og hjertevarmt i denne lille boken at vi med glede har lest den. Ikke minst første kapitel om nattverdens vesen og

gaver grep oss, og det som på s. 129 ff. sies til forsvar for og oppmuntring til dypere innføring i nattverden for barn tilstemmer vi med glede. Vi verdsetter også fullt ut forfatterens store kjærlighet til og omsorg for vår folkekirke, selv om vi ikke i alle deler kan følge ham.

Til slutt må vi få nevne at bokens utstyr er vakkert, og den har sikkert en stor oppgave å gjøre blant dem som strir med spørsmålet: Hvilken plass bør nattverden ha i mitt kristenliv?

*

Sæverud kan skrive. Det vet alle prester og andre som har lest noe av det denne boken inneholder i Norsk Kirkeblad, Vår Kirke, Kirke og Kultur og forskjellige norske aviser, eller hørt ham holde festtale på presteforeningens generalforsamling for noen år siden. Han vet også selv at han kan skrive, og derfor blir ikke alt like godt, selv om intet er likegyldig.

Det meste av det han skriver fengsler mer enn vanlige skriblerier. Undertiden egger det til motsigelse — somme tider forarger det — og meget ofte kaller det på smilet og den godlynte humringen. Enkelte ganger må en lese stykkene opp igjen, for så til sist å lese litt høyt for den som har tid til å høre på.

Her er hvepsestikk på utsatte steder — og om en ikke alltid føler seg truffet eller stukket, så hører en iallfall hvepsene surre. Og slikt surr har sikkert vi prester godt av å høre — kanskje vi også har godt av stikkene undertiden. Iallfall noen av dem — med passende mellomrom — forat vi ikke skal få feber og stikke igjen.

I «Funderinger», «Sonde i uøvede hender» og «Meninger i motvind» føres vi inn i en verden som for mange prester er en lukket egn — av forskjellige grunner. Det er noe besnærende ved det å skue inn i kunstens og kunstnerens verden med Sæveruds øyne. En kjenner seg beriket, løftet, ja, henført. I glede dratt med og i tvil og uvisshet støtt fra. En forstår mer og og en ser nye horisonter ikke bare i verden, men også i menneskesinnet. Guds skaperrikdom blir mer anskuelig for en.

Nå står det også meget annet i denne boken, bl. a. «Kollegialt etter beste evne». Her trer bokens beste og dårligste sider tydeligst fram. For her møter vi den varme medmenneskeligheten og den kjedelige anstrengtheten. Den har spøkt andre steder i boken før. Her er den til å ta og føle på.

Bokens mange små og store glassperler og edle stener vil være et innlegg i kultur- og livssynsdebatten . De er også virkelig det — på en slik måte at alle prester bør lese boken. Kanskje vi da kunne lære å se nye sider ved livet med mer forståelse — si tingene vi skal si bedre — og forstå andre noe mer, dersom da ikke hjulsporene vi kjører i, allerede er blitt for dype til å komme opp av.

Gunnar Trana.

Gottlieb Söhngen: *Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit. Theologisch. Philosophisch. Staatsbürgerlich. München 1957. 136 s.*

Reformasjonen sprang fram av en nyvunnet forståelse av hva lov og evangelium var, hver for seg og i deres innbyrdes forhold og i de konsekvenser dette syn hadde for teologi, filosofi og statsvitenskap. Temaet var ikke nytt, men like gammelt som kristendommen, og det hadde fått sin klassisk-katolske utforming både i augustinismen og thomismen. Siden reformasjonens dager har det stadig vekk stått på dagsordenen i den teologiske debatt.

Det lille skrift som ovenfor er nevnt, er utgitt av professor i fundamentalteologi i München og inneholder en bearbeidelse og utvidelse av to gjesteforelesninger han har holdt i Basel i 1957.

Han tar opp det nevnte problem under uttrykkelig henvisning til den store

aktualitet det har vunnet ved den velkjente kontrovers mellom Karl Barth og lutheranerne, og han påviser i innledningskapitlet at emnet ikke bare er «et reformatorisk med katolsk fortid», men likefrem «ein Menschheitsthema» idet problemet «lov og evangelium» er en bibelsk-kristelig formulering av det almenmenneskelige tema: rett og nåde.

Undertittelen angir også tydelig at temaet har betydning ikke bare for teologien, men også for filosofien og for borgersamfunnet og at han i noen grad vil komme inn på dette. Når så dertil undertittelen sier noe om den analogiske enhet mellom lov og evangelium, er det dermed tilkjennegitt at forfatteren her vil behandle lov og evangelium ut fra den analogitenkning som uløselig henger sammen med det ontologiske grunnsyn som vi møter i katolisismen og da særlig thomismen.

Forfatteren har valgt å legge sitt syn på temaet positivt fram uten polemikk mot reformerte eller lutheranere. Det er selvsagt verdifullt å få en slik positiv fremstilling av en så kyndig mann, selv om boken ikke på noen måte er lettlest. Men når han i innledningskapitlet sier: «Med disse bestemmelser (cf. Denzinger 793 ff. og 828—831) har Tridentinerkonsilet trukket opp rammen for det teologiske arbeid med temaet «lov og Evangelium», så er vi dermed selvsagt med en gang midt oppe i en indirekte avstandtagen fra de lutherske bekjennelsesskrifters behandling av dette problem. For Tridentinerkonsilet inneholder jo uttrykkelige anathemata rettet mot evangelisk syn og lære på dette punkt.

Med liknelsen om den ubarmhjertige medtjener som speil for hva lov og evangelium er i enhet og forskjell tar han for seg vårt problem i tilknytning til den kjente sats av Augustin: «Loven er gitt forat nåden skal søkes. Nåden er gitt forat loven skal oppfylles.» Men først har han lagt grunnen for denne behandling i 4 kapitler som handler om hva lov og evangelium er, hva lovens tid vil si, hva frihetens nåde og nådens frihet innebærer, og hva der ligger i begrepene forjettelse og oppfyllelse særlig med henblikk på loven.

Den lille boken er fint skrevet og gir en ypperlig innføring i dette sentraltema, og vi kan bare anbefale den til nøye studium for enhver som ønsker innføring i katolsk syn på dette punkt.

Gunnar Trana.

Reidar Myhre: *Innføring i pedagogisk filosofi. 367 s. Oslo (Fabritius) 1959.*

Så vidt eg veit, er dette den fyrste innføring i pedagogisk filosofi som kjem ut på norsk. Det er difor all grunn til å merke seg denne boka. Ho representerer noko heilt nytt i norsk pedagogisk litteratur.

Forfattaren, som er lektor ved Oslo lærarskule og har undervist i pedagogisk filosofi ved Oslo universitet, set sjølv boka i samband med den vaknande interesse for pedagogiske grunnlagsproblem i Amerika og ute i Europa dei siste 20—30 åra. At grunnlagsproblema er overmåte viktige, har nok også i mang ein debatt vorte klårt for ein og annan her på berget. Likevel er det berre veike etterdønningar av det som har skjedd på dette feltet ute i den vide verda, som hittil har nådd våre strender, og for det store publikum har det vore meir enn vanskeleg å orientere seg. Her får me endeleg det hjelpemidlet me i fyrste omgang treng.

Ei innføring i pedagogisk filosofi kan skrivast på to måtar. Anten kan ein plukke ut nokre få problem og så ved ein grundig analyse av desse demonstrere korleis pedagogisk filosofi arbeider. Eller ein kan gje eit meir generelt oversyn over viktige retningar, problem og problemløysingar, meir som eit *utgangspunkt* for ei djupare inntrenging

i den pedagogiske filosofis arbeidsoppgåver og arbeidsmåte. Myhre har valt det siste alternativet, og utan tvil gjort rett i det. Norske pedagogar trong i fyrste rekkje ei meir ålmenn orientering. Ein annan ting er at ein kunne ynskje at forfattaren om ikkje altfor lenge også ville leggje fram ein grundigare og meir konsentrert analyse av eitt eller nokre få einskildproblem, som då kunne tene som ein skule i pedagogisk filosofisk tenking. I grunnen krev denne boka eit slikt supplement.

I den form boka har fått, er ho ei nett lita handbok med eit utruleg rikt innhald. Her finst artiklar om den religiøse og moralske oppseding, om målsetjingsproblemet, om høvet stat—samfunn—skule (med eit avsnitt om skule og kyrkje) osv., osv. Gjennomgåande vitnar framstillinga om omfattande lesing og godt oversyn. At breidda stundom kan gå ut over djupna, tek ein med på kjøpet: Ingen kan vera heilt heime i alle krokar av eit så omfattande stoff. — Ei mengd litteraturtilvisingar gjer boka til ei gullgruve for eige studium. God hjelp vil ein då også ha av dei utførlege sak- og personregistra og den (nesten altfor) detaljerte innhaldslista. Ei liste med ordforklaringar vil ikkje minst vera til nytte for teologen, som vel ikkje alltid er fortruleg med pedagogisk terminologi.

Etter det forordet seier, er boka skriven etter det prinsipp at ulike syn skal koma til orde, og stort sett må ein vel seie forfattaren er objektiv i sine referat. Her og der skin det nok gjennom at han likevel har eit eige syn på sakene, men ikkje på ein slik måte at det skader; det set berre meir farge på tinga, noko alle lesarar vil vera glade for. Av og til kunne ein ynskje litt meir presisjon i formuleringane. Såleis er, for no å ta eit døme, definisjonen av «filosofi» heller omtrentleg (s. 10 ff.). Kanskje har boka i noko for høg grad fått preg av oppslagsbok. Det kan verta litt mange detaljar. Men likevel har ein ikkje hug til å ofre noko av stoffet. Løysinga ville kanskje ha vore at ein del av dei leksikalske opplysingane hadde kome med petit i serlege avsnitt, framom alt i det idéhistoriske kapitlet. Dermed hadde dei store linene i framstillinga kome klårare fram.

Mest interessant vil ein teolog vel finne drøftinga av høvet mellom teologi og pedagogikk (s. 108—12) og den vesle historiske skissa som førebur henne (s. 87—92), ikkje minst fordi det lukkast forfattaren å stille den nyare evangeliske religionspedagogikken inn i perspektivet fram mot teorien om «pedagogikkens relative autonomi» (s. 122 ff.), som då seinare faktisk rett og slett tek seg ut som ein filosofisk pendant til teologiens refleksjonar omkring religionspedagogikkens stilling og oppgåve. Teorien om «pedagogikkens relative autonomi» går ut på at pedagogikken må vera ein sjølvstendig vitskap, etter som «det pedagogiske» i viss meining utgjer ei eiga verd, «die Erziehungswirklichkeit», som krev ein eigen analyse (s. 117). Men samstundes er «die Erziehungswirklichkeit» innfletta i ein ålmenn-kulturell struktur, der også dei fenomen gjer seg gjeldande som t. d. sosiologi, filosofi og teologi sysselset seg med (sjå s. 120 f). M. a. av denne grunn treng pedagogikken stønad av ei mengd hjelpevitskapar, såleis også av teologien. — Dette samsvarar no, så vidt ein kan sjå, godt med dei tankar som nyare religionspedagogikk har utvikla om høvet mellom teologi og pedagogikk s. 108—12). Og ein må leggje til at det også på vesentlege punkt samsvarar med luthersk syn på høvet mellom kristendom og kultur reint generelt, slik dette m. a. er nedfelt i læra om dei to regiment. — Rett nok må ein i denne samanhengen spørje om det generelle høvet mellom teologi og pedagogikk, slik forfattaren teiknar dette, utan vidare også kan overførast på den *religiøse* oppseding. Etter forfattarens meining gjer det seg jo i kristendomsunder-

visinga gjeldande ein spesiell problematikk av teologisk natur, som ikkje vert aktuell innan andre fag (s. 264). Inneber ikkje det at problemet teologi—pedagogikk i dette tilfellet får ein noko annan karakter? Det kjem for meg at det på dette punkt må dukke opp problem forfattaren ikkje fullt ut har oversikt over. — Men likevel har me her fått ei bok som i tillegg til sine mange andre føremoner også representerer eit godt steg i retning av ei meir sakleg innstilling til høvet mellom teologi og pedagogikk.

Ivar Asheim.

Joachim Jeremias: *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten. Göttingen 1958.*

Det er et interessant og lærerikt arbeid vi her har for oss. Det trekkes fram synsmåter som vi kanskje sjelden tenker på, men som vi blir nødt til å grunne på når vi har lest denne boka.

Først slår Jeremias fast at samtlige dåpsutsagn i N. T. refererer seg uten unntakelse til *overgangsdåp,* ɔ: den dåp som skjer ved opptakelsen av jøder og hedninger i menigheten. Det er misjonssituasjonen som står i bakgrunnen.

I sentrum for disse utsagn står de *voksnes omvendelse og dåp.* Direkte om barna sies det lite i denne sammenheng. Men spørsmålet reiser seg om vi allikevel ikke kan slutte ut fra det som sies i N. T., at også *barna* ble tatt med i overgangsdåpen.

Det tales i disse utsagn ofte om at husfaren (eller husmoren) ble døpt med *hele sitt hus,* eller med *alle sine.* Kunne det ikke tenkes at også barna var med? Det var en helt annen måte å tenke på i den tid i forhold til vår moderne individualiserte tenkemåte. I den tid spilte *familiesolidariteten* en stor rolle. Det var *husfaren* (eller husmoren) som representerte hele familien (hele huset). Her var det ikke spørsmål om forutsetninger hos barna, om de trodde eller ikke. Det var husfarens (eller husmorens) tro det var spørsmål om. Deres tro omsluttet også barna. Barna ble døpt som lemmer på familien som tok ved troen og gikk over til kristendommen.

*

I den første tid var det vesentlig tale om overgangsdåp. I den var barna med. Men så reiser spørsmålet seg: Hører vi noe om at *barn av de kristne foreldre* blir døpt? I N. T. hører vi ikke noe om det. Og spørsmålet reiser seg: Er det nødvendig med barnedåp hvor barna fødes inn i et kristent hjem? Er ikke småbarn «hellige» ved å fødes av kristne foreldre (1 Kor. 7, 14 c)? Det er de som mener at det naturligste for de kristne foreldre var å bringe barna inn under Herrens velsignelse (Mark. 10, 13—16). Så kunne dåpen utsettes til senere, til barna ble eldre og modne for det. Dette spørsmål har vært framme ganske mye, og vi kan ha godt av å tenke på det.

Men historien viser at kirken allerede fra 60—70-årene e. Kr. er gått over til å døpe barna som var født av kristne foreldre, til og med spebarn, og denne tradisjon har fulgt kirken fram til i dag.

Men så kommer spørsmålet igjen: Når ble barna Guds barn? Var det ved dåpen eller ved å fødes inn i et kristent hjem? Hovedsaken er at foreldrene bærer barna fram i den hellige dåp forat de skal få del i Herrens velsignelse og bli tatt inn i den troende menighet.

Her er nok av spørsmål som reiser seg, og jeg har nevnt en del av dem. Jeg vil ikke skrive mer her, men anbefale tidsskriftets lesere å skaffe seg denne boka. Så kan de selv få arbeide med stoffet, og jeg tror at de vil finne et slikt arbeid verdifullt.

Torbjørn Osnes.

PAULUS OG GNOSTISISMEN

Jacob Jervell, *Imago Dei. Gen. 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen. Gött. 1960. 379 s. (Forschungen z. Rel. u. Lit. des A. u. N.T., hrsg. von R. Bultmann. N.F. 58. Heft.)*

I sin doktoravhandling har J. Jervell satt seg som mål å undersøke tanken om «Guds billede» — anvendt på Kristus og på mennesket — hos Paulus. Da det gtl. utgangspunkt for denne tanke er Gen. 1, 26 f., kan oppgaven også sies å ha vært å komme til klarhet over hvordan dette sted virker inn og er forstått på de angjeldende steder hos Paulus. Men før dette kan skje, må tankens religionshistoriske bakgrunn oppklares, hvilket foregår ved en undersøkelse av Guds-billede-tanken i jødedommen, inklusive Philo og rabbinismen (s. 15—121), og i gnostisismen (s. 122—170).

Det dreier seg her om et i flere henseender meget dyktig arbeid. Forfatteren behersker det vidt forgrenede materiale på en rosverdig måte; det samme gjelder den moderne litteratur og dens problemstillinger. Han legger også for dagen en moden evne til å gripe ut vesentlige ting, til å vurdere både materialets og forskningens mange forskjellige tendenser og til selv å stille problemer. Hans undersøkelse hviler på et førstehånds språklig kjennskap til kildene, både de greske og de semittiske (endog de koptiske), noe som i våre dager er en nødvendig del av en nytestamentlig forskers skolering. Også metodisk sett foreligger et målbevisst opplegg, med hensyntagen f. eks. til Paulus' bakgrunn innen urkristendommen.

Ganske vektige innvendinger kan dog gjøres. Metodisk sett må sies at Paulus for lite framtrer som selvstendig og konsekvent teologisk tenker, for mye som oppsamler av motiver fra den religionshistoriske bakgrunn, eller fra den hellenistiske menighet. Metoden er overhodet for sterkt religionshistoriskgenetisk. På den annen side foreligger en feilaktig systematiserende synonymisering av de begreper som skal undersøkes (εἰκών, μορφή, δόξα etc.). En kan også si det slik: for så vidt som Paulus beveger seg i gnostiske tankebaner og begreper, framstilles han som en utmerket systematisk tenker. Men her ledes han riktignok tydelig av den gnostisk begeistrede forskers styrende hånd.

Den viktigste plass inntar nemlig for Jervell det *gnostiske* materiale som bakgrunn for Paulus, først i annen rekke kommer det jødiske; Philo tolkes ut fra den gnostiske strømning. Forfatteren stiller seg hermed inn i rekken av dem som betrakter gnostisismen som den viktigste tolkningsbakgrunn for Paulus. Ja, det som her foreligger, må karakteriseres som en gnostisk tolkning av Paulus' kristologi. Jervell avviker riktignok på viktige punkter fra Käsemann (som han har studert hos), og fra Bultmann, til dels på velgjørende måte. Således avviser han en gnostiserende tolkning av kirken som Kristi legeme, likeså avledningen av den paulinske kristologi som helhet av en gnostisk frelserskikkelse — en sådan har ifølge Jervell ikke eksistert innen den førkristelige gnosis. Til gjengjeld er den paulinske kristologi etter Jervell bestemt av en formodet førkristelig tanke om et himmelsk urmenneske, hvis forhold til den øverste guddom er oppfattet nettopp ut fra εἰκών-begrepet. Denne forestilling framstilles av Jervell som urgnostisk. Han tar avstand fra Quispel og andre som har villet forklare den som avledet av den rabbinske tanke om Adams overnaturlige herlighet, og hevder at påvirkningen har gått den motsatte vei. Hva angår dette spørsmål, så forekommer det meg at der er to ting som J. ikke har forklart, nemlig hvordan det henger sammen 1) at ikke-kristne gnostiske

kilder kaller urmennesket for Adam (naassenere, mandeere), 2) at urmennesket i flere tilfelle i disse kilder er kombinert med Gen. 1, 26 f. (Det Jervell sier s. 124 f., forklarer ikke disse ting.) Jervell henviser til en hypotetisk orientalsk gud som heter Menneske, men hverken han eller hans forgjengere har noe belegg for denne selsomme foreteelse.

For øvrig er forfatterens tolkning og belysning av gnostisismen meget interessant. Ifølge Jervell begynner den gnostiske verdensutvikling med at urguden redubliserer seg i sin sønn = urmennesket = urgudens billede. Dette urmenneske er substansielt identisk med det indre menneske hos den enkelte. Det synes som Jervell her har gitt et verdifullt bidrag til gnosisforskningen.

De store vanskeligheter begynner når Jervell skal applisere dette skjema på den paulinske kristologi. At urmennesket er urgudens billede betyr nemlig her at urbilledet er reelt, ja, substansielt til stede i ham. Dette anvender Jervell på Kristus som Guds billede (2 Kor. 4, 4; Kol. 1, 15, hvilket kanskje i og for seg ikke behøvde å føre på feil spor. Det urovekkende ligger i det resultat som Jervell kommer til, nemlig at Kristus er Guds billede bare i sin herlighetstilstand, som den preeksistente og framfor alt som den opphøyde Herre, ikke som den jordiske. Likeså får vi høre at «fyldens» iboen i Kristus (Kol. 1, 19; 2, 9) ikke gjelder den inkarnerte Kristus. Identisk med εἰκών er ifølge Jervell videre μορφή Fil. 2, 6 f.; også dette ord betegner vesensnærvær, substansiell guddommelighet. Følgen blir at når Kristus kommer «i en tjeners skikkelse» og i «menneskers lignelse», så er han — som Jervell selv sier — ikke lenger den guddommelige, den gudfylte, han er trådt ut av Faderen, har forlatt sin guddommelighet (s. 230)! Først ved opphøyelsen blir han igjen den som har guddommens fylde.

Jeg undres på hva de gamle homousianere ville ha sagt om *denne* form for homousi. Vel at det dreier seg om en variant av modalismen, under gnostisk påvirkning. Det kan være *nyttig* for nytestamentlere å spørre seg hvordan de oldkirkelige fedre ville ha bedømt deres teorier, særlig når en har med gnostisismen å gjøre!

At denne nedvurdering av den inkarnerte ikke lar seg forene med parallellstedet Joh. 1, 14—18 er åpenbart. «Fylden» betegner her helt klart Guds virke og nærvær i den inkarnerte. Joh. 1, 18 viser forresten også at tanken om den usynlige (usette) Fader ikke er uvesentlig i sammenhengen, som Jervell påstår med tanke på Kol. 1, 15. Som jeg har påvist annetsteds (Begrepet πλήρωμα i Kol.- og Efes.brevet, Tidsskr. f. Teol. og Kirke 1952, s. 49 ff.), betegner *plæråma*-begrepet i Kol. nettopp Guds nærvær og virke i verden, i historien, på jorden, altså også i den inkarnerte. Den inkarnertes vesensproblematikk kan vel sies å være at han samtidig befinner seg i *plæråma* og i *kenose*, som Gud og menneske. Derfor kan Kristi menneskelige μορφή og ὁμοίωμα Fil. 2, 7 ikke bety at han er uten Guds *plæråma*. Skulle *disse* termini her være betegnelser for vesensnærvær (slik blir det etter Jervells bestemmelser), så blir jo Kristus *bare* et menneske, som Jervell rett ut sier: underlagt menneskehetens trelldom under denne verdens makter (s. 229), i høyden slik at hans «indre menneske» er av himmelsk, guddommelig opprinnelse (s. 230). Men dette er noe helt annet enn den paulinske Kristus.

Jo mer man studerer Jervells bok, jo mer ser man at hans gnostiske kristologi er gjennomført med temmelig stor konsekvens. Men det blir bare mulig ved at han ser bort fra viktig paulinsk materiale. Rom. 8, 2, «i syndig kjøds lignelse», måtte etter Jervell bety at Kristus er bestemt av syndig kjød. Men dette sted er ikke behandlet. Heller ikke stanser Jervell ved Fil. 3, 10: like-

dannelse med Kristi *død;* han vil bare vite av likedannelse med den opphøyde, for bare denne utgjør det guddommelige forbillede og billede. Hadde Jervells tese enda vært riktig når det gjelder begrepet δόξα, så ville en ha holdt ham dette til gode. Men han tier om 1 Kor. 2, 8: archontene korsfester «*herlighetens* herre» — den jordiske!

Til grunn for Jervells hele oppfatning ligger den falske gnostiske grensedragning mellom den guddommelige (himmelske) og den jordiske verden. Som formel for denne kan anvendes Bultmanns uttrykk Entweltlichung. εἰκών er i gnosis som Jervell helt riktig sier, primært das Nicht-Weltliche. Slik også med *plæråma.* Av det guddommelige finnes i verden bare gnostikernes ynkverdige indre «pneumatiske» menneske eller selv. Anvendes dette på kristologien, så får man en Kristus som samtidig er for mye og for lite guddommelig. For «guddommelig» — for denne Kristus kan ikke dø, ikke som herlighetens herre, som Guds billede! For lite guddommelig — for han har ikke makt over døden, han er en trell under verdensmaktene. Det er merkelig at ikke Jervell har oppdaget denne sammenheng når han dog selv skriver at Kristus i sin død ifølge Kol. 2, 15 *seirer* over maktene? — I virkeligheten er Jervells begrepsapparat gnostisk bestemt; det gjelder ikke bare εἰκών og dets synonymer, men også — hvilket Jervell neppe selv er klar over — begrepene substans, guddommelighet, gud, menneske, verden etc.

Feilen med Jervells opplegg kan fra en annen side sett sies å ligge deri at det *rabbinske materiale* ikke kommer til sin rett. Hans mindre interesse for dette stoff kommer allerede til syne i at han ikke tidfester de rabbinske utsagn, altså ikke heller skiller på gammelt og senere stoff på dette område. Det eldste rabbinske utsagn som inneholder begrepene «billede» og «speil» (jfr. 2 Kor. 3, 18) og samtidig drøfter spørsmålet om Guds nærvær *(plæråma)* på jorden (i helligdommen) (jfr. Kol. 1, 19; 2, 9), er av R. Meir (midten av 2. årh. e. Kr.), Gen. R. IV 4 (se min ovenfor nevnte artikkel, s. 58 f.). Dette viktige sted er av Jervell overhodet ikke nevnt til tross for at det er eldre enn de aller fleste gnostiske belegg.

Heller ikke har han etter min mening sett rekkevidden av et par steder han selv henviser til. Ifølge Exod. R. XXIII 15 (R. Berekja) er Guds skikkelse (billede) *(demut)* ukjent endog for livsvesnene som bærer den guddommelige trone (Esek. 1, 5 ff.); når de skal til å lovprise Gud, vet de ikke hvor han er. Annerledes med Israel, som vet hvor Gud er, for «på ethvert sted hvor han er (lyder det): 'Lovet være Herrens herlighet fra hans sted' (Esek. 3, 12)». — For å forstå dette utsagn må en vite 1) at uttrykket «på ethvert sted» er teknisk for Guds kultiske nærvær (se Exod. 20, 24; 1 Kor. 1, 2), 2) at lovprisningsordet fra Esek. 3, 12 inngår i synagogens (også templets?) gudstjeneste og da kombinert med det trefoldige Hellig fra Jes. 6, 3, hvor den jødiske (ikke den gnostiske) *plæråma*-tanke foreligger (Herrens herlighet fyller all jorden). Se Siddur (den jødiske liturgi), Qeriat Schema; jfr. 3 Hen. 1, 12; Targ. Jes. 6, 3. Altså Guds billede er til stede på jorden der hvor han kultisk tilbedes, og de som deltar i kultusen, kjenner hans billede.

Exod. R. XLI (Pinchas b. Chama) forbinder «billede» med visdommen = loven som gies på Sinai. Jfr. Kol. 2, 3. Jervell innrømmer at tanken om Kristus som skapelsesmidler, Kol. 1, 16, har sin bakgrunn *også* i de jødiske forestillinger om visdommen (loven) i samme rolle. Allikevel løper hans bestemmelser av begrepene i sammenhengen ut i det gnostiske. Holder en den gnostiske dualisme borte fra dette sted — hvilket en etter min mening absolutt bør gjøre —, så kan det neppe være noen tvil om at den jødiske parallell er den som slår

til. Visdommen er etter jødisk tanke i himmelen ved Guds trone, er dessuten skapelsesmidler, men tar også bolig på jorden, i Israel (Prov. 3, 19; 8, 22 ff.; Sir. 24, 3 f.; Sap. 9, 4; Sir. 24, 10). Den er også Guds billede og speil (Sap. 7, 26). Bultmann ville her svare at allerede visdommens rolle i sådan sammenheng skyldes innvirkning fra den gnostiske myte. Men Jervell tror jo ikke på den gnostiske myte om den inkarnerte utsending fra Gud. Han må altså si at det er εἰκών-tanken som her allerede er gnostisk påvirket. Men Jervell vil vel ikke for alvor påstå at overalt hvor begrepet «billede» foreligger i betydningen «reelt nærvær», der har vi også gnostisk tanke? Tvert om må en si at der hvor Guds billede er på jorden *på utvortes vis* (jfr. σωματικῶς, Kol. 2, 9, et uttrykk som tross Jervell må være parallellbegrep til σάρξ Joh. 1, 14), der er *ikke* gnostisk tanke, der foreligger bibelsk tankegang. — Hvordan har det for øvrig vært mulig for Jervell å tolke Kol. 1—2 uten å behandle begrepet «ta bolig» (1, 19; 2, 9)? Dette begrep sikter fra gtl. tid av til Guds nærvær på jorden.

Også et annet av de rabbinske steder Jervell nevner, kunne ha vært bedre utnyttet. Pesiq. p. 36 a f. (= Num. R. XIX 3 etc.) står det: «'Hvem er som den vise, og hvem kjenner ordets tolkning?' (Pred. 8, 1). 'Hvem er som den vise' — dette er den Hellige, lovet være han, for det er skrevet om ham: 'I visdom grunnla han jorden' (Prov. 3, 19). 'Og hvem kjenner ordets tolkning?': Han som utla loven for Moses. 'Et menneskes visdom opplyser hans åsyn' (Pred. 8, 1). R. Jochanan sa: Stor er profetenes makt, for de sammenligner skikkelsen (billedet, *dᵉmut)* til Makten i det øvre med et menneskes skikkelse (billede), for det er sagt (i Skriften): 'Jeg hørte røsten av et menneske' (Dan. 8, 16). R. Jose og R. Judan [b. R. Simon] sier: Det er et annet skriftsted som viser det enda klarere enn dette, for det er sagt: 'Og på noe som lignet en trone var der noe som lignet *(dᵉmut)* utseendet av et menneske' (Esek. 1, 26). — 'Og kraften av hans ansikt ble forvandlet' (Pred. 8, 1 b): det ble forvandlet fra dommens mål til barmhjertighetens mål for Israel.»

Også av dette sted ser en at visdommen er skapelsesmidler og samtidig gitt til Moses, hvilket er grunnen til at hans åsyn skinner (jfr. 2 Kor. 3, 7 ff., et avsnitt som Jervell behandler inngående og utmerket). R. Jochanans utsagn (navnet på autoren veksler i kildene) kunne synes å være gefundenes Fressen for Jervell, for her tales om «skikkelsen (billedet) til (gen.) Makten der oppe» *(dᵉmut gᵉburah schæl macalah)*, hvilket nesten ordrett svarer til gnostikeren Markos' utsagn Iren. Adv. Her. I 15, 2: «Derfor er Mennesket utvalgt, han som etter hans (Faderens) vilje er dannet etter billedet til kraften i det høye (κατ' εἰκόνα τῆς ἄνω δυνάμεως).» En nærmere analyse viser dog at begrepet *dᵉmut* også i slike tekster er langt mer variert enn en får inntrykk av hos Jervell. Dette framgår av parallellstedenes varianter. Således kan istedenfor «et menneskes *dᵉmut*» bl. a. stå «et menneskes *ṣurah*», hvilket helt klart betyr skikkelse, ikke billede. Variantene viser at det her bare dreier seg om en sammenligning, slik at den riktige betydning av *dᵉmut* på grunnstedet Esek. 1, 26 («lignelse») her er bibeholdt. I LXX står både μορφή og ὁμοίωμα for flere hebraiske ord, som ikke alle betyr «billede», men i flere tilfelle «skikkelse», «form» og lign. Altfor fort gjør Jervell seg ferdig med slike betydninger av μορφή i Fil. 2, 6 f. og går over i den gnostiske, «vesensnærvær».

Det beste i Jervells Paulus-eksegese er etter min mening hans undersøkelse av 2 Kor. 3, 7—4, 6. Her spiller det gnostiske materiale ikke samme dominerende rolle, og helhetsbilledet er bestemt av rabbinske tanker som her er meget klargjørende. Interessante og læ-

rerike er også kapitlene om 1 Kor. 15, 44 ff. og Rom. 8. Her ser en at Jervell med hell kan tolke Paulus uavhengig av gnostisk problematikk.

I en særstilling står *1 Kor. 11, 7.* Dette sted tolker Jervell slik at kvinnen ikke har del i hverken gudsbilledet eller herligheten. Dette henger sammen med hans likestilling av begrepene εἰκών og δόξα, noe som fører til at δόξα blir oversatt med «avglans». Denne tendens til synonymisering av begreper må atter ha sin grunn i forfatterens gnostiske orientering, for gnostikerne klarer, ut fra sin substanstenkning, å gjøre nesten alle viktige begreper til en og samme homogene begrepsgrøt uten å interessere seg større for nyansene. Det som interesserer dem, er graderingen oppover eller nedover når det gjelder delaktighet i guddommelig substans, hvilket hos Jervell gir seg utslag i at kvinnen etter hans tolkning frakjennes gudsbilledet (på dette sted). Jeg kan ikke se at Jervell har bevist at «billede» og «herlighet» er synonyme på rabbinsk eller jødisk område, selv om de to begreper uten tvil står i relasjon til hverandre. Dermed faller også oversettelsen «avglans» for δόξα. At kvinnen er «mannens herlighet» må bety nettopp at hun via mannen (som ble skapt først) har del i *Guds* herlighet, for mannen har så menn ikke noen herlighet som han av seg selv kan forlene. Først på denne måten blir det mulig å forstå at Paulus i v. 11 f. kommer med et utsagn som forutsetter at både mann og kvinne har del i gudsbilledet.

Jeg ønsker Jervell til lykke med den dyktige prestasjon som hans avhandling er. Jeg forstår hans begeistring for gnostisismen — hvem har ikke i sin ungdom gjennomgått en periode av gnostisk lengsel etter det himmelske urbillede? Men også dette er et «dekke», som bør taes bort om herligheten i den paulinske teologi skal tre klart fram.

Sverre Aalen.

FOR BIBELLESERE

Egon Leer Salvesen: *Over til Bibelen. 143 s. Oslo (Land og Kirke) 1959.*

Skat Hofmeyer: *Bibelen. En introduktion. 2. udg. 119 s. Kbh. (Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck) 1959.*

E. W. Heaton: *Daglig liv i det gamle Israel. 207 s. Oslo (Land og Kirke) 1958.*

«Over til Bibelen» er ingen dum titel. Den uttrykker på tidens språk tidens interesse for alt som har med Bibelen å gjøre. De tre bøkene som her skal anmeldes, er da også bare en liten del av den enorme mengde populærlitteratur vi nå har fått om Bibelen.

Boken av *Leer Salvesen* er lagt opp som en arbeidsbok med repetisjonsspørsmål til de forskjellige avsnitt. Personlig ville jeg da ha likt en mer stringent form, en klarere linje og en bedre balanse i det veldige stoff som emnet legger opp. Slik det nå er, har vi fått en rekke essays om enkelte spørsmål, som f. eks.: Kan vi sjalte ut Det gamle testamente? Et glimt av profetene. Irenæus og Johannesevangeliet. Bibelens inspirasjon. Disse er skrevet levende og «intenst», for å bruke et av forfatterens yndlingsord. Jeg er overbevist om at bokens personlige og oppbyggelige stil vil tiltale mange lesere. Avsnittet om praktisk bibelbruk er særlig verdifullt, med klar advarsel mot en subjektiv og vilkårlig bibeltolkning.

Mange vil nok være forfatteren takknemlig for at han presenterer legmannen for noen av de «bibelkritiske» spørsmål, og gjør det på en så positiv måte. Men når først slike spørsmål reises, er en da nødt til å gjøre problemstillingen så altfor lett, og løsningen så altfor sikker? Jeg tenker f. eks. på behandlingen av Johannesevangeliets forfatter og på harmoniseringen av synoptikernes 15. nisan og Johan-

nesevangeliets 14. Vi finner her de samme sikre uttrykk som (beklageligvis) i siste utgave av RGG — bare at de brukes om stikk motsatte synspunkter! (R. Bultmann: «so ist doch soviel sicher, dass der Verfasser des J.'s nicht der Zebedaide Johannes und überhaupt nicht ein Augenzeuge gewesen ist.» *H. Conzelmann:* «Beide Datierungen zu harmonisieren ist nicht möglich.») Det er nesten typisk at ordet «sikker» også må med i en setning som denne: «En av årsakene til det spesielle forhold mellom Jesus og apostelen Johannes var sikkert den at de sannsynligvis var fettere.» (S. 48.)

Jeg nevner dette fordi det reiser et prinsipielt spørsmål om behandling av bibelkritiske problemer for legfolk. Her er ikke plass til å gå inn på det. Denne boken viser i hvert fall hvor vanskelig det er, kanskje nettopp når man skriver som prest og forkynner. Men intensjonen er befriende klar: «I det øyeblikk du personlig skal ta standpunkt til om håndverkersønnen fra Nasaret virkelig er sann Gud og sant menneske, . . . må alt hva vitenskap og forskning heter, trekke seg diskret tilbake og overlate avgjørelsen helt og fullstendig i dine hender.»

Det er det samme *Skat Hofmeyer* mener når han omtaler det materiale arkeologien har gitt oss til belysning av patriarkfortellingene: «Hvor meget man graver, vil man ikke nå til at bevise, at Sara stod bag teltet og lo, men Abraham troede, og det ble regnet ham til retfærdighed. Og det er jo det, der har *interesse* i fortællingen!» Dette er den røde tråd gjennom hele denne fascinerende lille bok. Her fins ikke noe påtrengende defensorat for Bibelen, snarere en troens ubekymrethet for slike spørsmål som Johannesevangeliets forfatter — «en bagatel» (s. 93). Ikke så å forstå at han ikke vet å presisere det historisk pålitelige i overleveringen, som når han snakker om den «formhistoriske» ildprøve. Men det skjer så uanstrengt, at det spørs om ikke virkningen rent psykologisk er langt større enn mange og bastante forsikringer.

Forfatteren sier selv at han er fra den liberale periode, og på sin måte, ekte dansk og slentrende, bagatelliserer han kanskje vel mye her og der. Men intensjonen er så positiv, at jeg med glede vil kunne anbefale boken til intellektuelle tvilere.

Det er rett og slett imponerende hva biskopen har fått med: Det gamle testamente i lengdesnitt (f. eks. Sproget og Bogen, Den religiøse mentalitet, Historien og dens forklaring, Kultur og kultursyn) og i tverrsnitt, Det nye testamente med Historiske forhold, Synopsen, Johannesevangeliet, osv., og til slutt Den Hellige Skrift i praksis og teori. Her er også avsnitt om de nyeste funn, tidskalender, indeks, samt en verdifull litteraturliste.

Og språket, stilen — det hele så glitrende, så enkelt, så rammende at alle vil lese den i ett strekk, og etterpå sitte og bla i den, lenge, og undre seg over hvorfor vi nordmenn er skapt så tunge på labben.

Boken av *Heaton* gir oss Israels kulturhistorie i perioden 1250—586 f. Kr. Så vidt jeg kan vurdere, er forfatteren vel skolert i den nye metode for bibelsk arkeologi. Han unnlater ikke å trekke inn det rike materiale som er kommet for dagen i Egypt og toflodlandet, og blir på den måten i stand til å rekonstruere og utfylle der hvor det er huller i vår viten om dagliglivet i det gamle Israel. Det skjel forresten på en meget nøktern og forsiktig måte.

Alle religionslærere må bli begeistret for denne hjelp til å gjøre undervisningen mer levende og konkret. Livet på landet og i byen, industri og vitenskap, kunst og religion — det blir så meget vi ser på en ny og overraskende måte, når de mange menneskelige og hverdagslige trekk kommer inn i bildet. Det siste uttrykk er også å forstå bokstavelig: her er et stort og ypperlig

billedmateriale, både tegninger og fotografier. Og med de stikkprøver jeg har tatt, har det ikke lykkes meg å finne noe å sette fingeren på.

Oversetteren (Ottar Raastad) har gjort et godt arbeid, og forlaget skal ha takk og ære for å ha føyd enda en verdifull bok til serien av populære bøker om Bibelen.

Åge Holter.

BIBEL OG ARKEOLOGI

André Parrot: *Skjulte verdener frem i dagen. Oversatt av Hal[l]vard Rieber-Mohn etter Découverte des Mondes Ensevelis, Neuchâtel. Forlaget Land og Kirke, Oslo 1958. 130 s., 5 karter og 30 ill. (fotos). Kr. 12,—; innb. kr. 16,—.*

André Parrot: *Syndfloden og Noahs ark. Oversatt av Hallvard Rieber-Mohn etter Déluge et Arche de Noé, Neuchâtel. Forlaget Land og Kirke, Oslo 1959. 72 s., 1 kart og 15 ill. (fotos og tegn.). Kr. 7,—; innb. kr. 10,—.*

André Parrot: *Babels tårn. Oversatt av Erik Gunnes etter La Tour de Babel, Neuchâtel. Forlaget Land og Kirke, Oslo 1959. 67 s., 1 kart og 18 ill. (fotos og tegn.). Kr. 7,—; innb. kr. 10,—.*

Professor André Parrot er internasjonalt kjent framfor alt som lederen for de franske arkeologiske undersøkelser i Mari. I den første av disse populære bøkene gir han en bakgrunn for en hel serie skrifter om bibelsk arkeologi. Så vel serien som også dette innføringsbindet har i sin bransje feiret triumfer på det internasjonale bokmarked. De er oversatt og under oversettelse til tysk og engelsk, og det er grunn til stor glede over at de nå etter hvert blir tilgjengelige også på norsk. Forfatteren forener fremragende sakkunnskap i arkeologi med en lykkelig evne til å velge ut de vesentlige momenter for en bok av almen interesse. Dertil kommer at han er fengslet av sitt «besettende interessante» (s. 8) arbeid. Så er boken også fengslende.

Professor Parrot gir først en livfull skildring av arkeologenes arbeid med å grave ut byer eller en haug med overlagrede byer i Den nære Østen, rikt supplert med stoff fra bestemte funn og med kulturhistoriske og religionshistoriske merknader ut fra slike funn (s. 13—37). Også glimtene fra den nærorientalske arkeologiens historie (1798—1952) er interessant lesing (s. 38—64). Størst er kapitlet om «fem tusen års sivilisasjon» (s. 65—107). Her er omtalen av historiens hendingsforløp delvis underordnet dette å gjøre mennesket i disse fjerne tider nært og levende for leseren. Derfor trer det politisk-historiske heller en del tilbake for kulturhistorie og for religionshistorie i atskillige avsnitt. Fremstillingen er i all sin knapphet relativt presis.

I kapitlet om «orienten og den bibelske fortid» (s. 108—122) gir forfatteren først på 7 små sider overraskende mye informasjon om viktigere funn innen bibelsk arkeologi i engere forstand og kommer så inn på forholdet mellom arkeologien og Bibelens historieberetninger. Han tar avstand fra det både forhastede og for kategoriske syn at arkeologien har bekreftet Bibelen helt ut, men også fra den utbredte teologiske skepsis når det gjelder arkeologiens mulighet for å kunne levere slik bekreftelse. En må ikke dra forhastede slutninger av det innviklede og problematiske arkeologiske materiale, men heller ikke undervurdere arkeologiens resultater. Dette er rett, og det er godt at det sies. En kan likevel også vise til at selve Palestina-arkeologien har kastet av seg relativt lite av litterære dokumenter bortsett fra funnene ved Dødehavet (forfatteren nevner det aller viktigste s. 109 f., 113). Men det er oftest de litterære dokumentene som er mest entydige og som mer direkte gir

stoff til et bilde av historiens sammenheng og av historiske personligheter. Det øvrige arkeologiske materiale må *tydes* og gir slik en umistelig kontekst for forståelsen av den litterære historiske overlevering (jfr. Parrot s. 116 f.), men hvis det må vikariere for eller likefrem skal bekrefte en litterær historisk overlevering, er mulighetene begrenset og en forsiktig metode vel anbrakt.

S. 118 ville det — i en bok som denne — ha vært verdifullt med en presis angivelse av *innholdet* i den «substansielle» sannheten av Josva kap. 7—8, etter som det jo virkelig er arkeologenes entydige resultat at Ai *(et-tell* ved *der dubwan)* var en befestet by i den tidlige bronsealder (før ca. 2000) og også bebodd i den tidlige jernalder (etter ca. 900), men ikke i mellomtiden.

Parrots bok må endelig fremheves for sin bibliografi s. 125—129. Den gir god veiledning til den som spør etter videre orientering — fanget av forfatterens fremstillingskunst.

*

I de to sistnevnte bøkene i sin serie «Bibel og arkeologi» vil professor Parrot vise hvilke resultater den moderne arkeologi kan oppvise fra Midt-Østen med relasjon til Bibelens beretninger Gn. 6—8 og 11, 1 ff. Arkeologiens bidrag til en riktigere og mer nøyaktig forståelse av disse beretninger skal klarlegges.

Boken om syndfloden og Noahs ark fremstiller i et kapitel Bibelens syndflodsberetning litterærkritisk oppspaltet, og de litterære dokumenter av sumerisk, assyrisk og babylonsk opprinnelse som gjelder samme sak. Forfatteren påviser en rekke felles trekk i den bibelske og kileskriftoverleveringen, og gir en sunn kritisk vurdering av de spor man har funnet fra ulike tider i Mesopotamia etter oversvømmelser. En eller annen av disse vannflommene antas å ha ført med seg slike ødeleggelser at den ble stående for senere tider som vannflom*men*. — I neste kapitel gir en sammenlikning av de ulike tradisjoner intet utbytte hva angår arkens form, størrelse og landingspunkt. Det er velgjørende å møte denne energiske og klare imøtegåelse av ukritisk «arkeologi» og av ukritisk anvendelse av arkeologien. En føler seg oftest i gode omgivelser når forfatteren veileder i sin egen vitenskap.

Mer ufundert virker Parrots religiøse tyding av syndflodsberetningene. Noe diffust lyder den dypeste lærdom han henter ut av beretningene: en lærdom av gudenes feil: det fører til katastrofe om en forstyrrer årstidenes rytme, alment: livets likevekt. — Noen vesentlig differensiering mellom den bibelske og den utenombibelske overlevering kommer ikke på tale, utover kontrasteringen mellom Guds suverene majestet og den grove polyteisme i de sumeriskbabylonske tekster. Parrot hevder at gudene her «beslutter å ødelegge menneskeheten på grunn av dens forseelser» (s. 37). Men dette er uten belegg i de tekster Parrot gjengir. Det nevnes ikke én grunn gudene hadde for sin trang til å sende vannflommen over menneskene. Teksten s. 25 peker attpåtil tvert imot på en tankeløs vrede hos Enlil i denne sammenhengen. (Eas videre ord her er *hans* ord, nå.) Dette setter en umåtelig distanse til både J og P. Oversees den, kan det vel kanskje være lett å si at vi finner syndflodsberetningen i Gen 6—8 (bare) «gjenskapt... i lyset av monoteismen» (s. 38). Men det er endog mer enn *etisk* monoteisme som møter oss i Gen. 6—8: Israels Gud handler her med all verden i dom og frelse.

Side 12 heter det at «den vitenskapelige tekstkritikk [la critique exégétique, overs.: litterærkritikk] har definitivt påvist, med tilslutning fra samtlige spesialister», at teksten Gen. 6—8 er sammensatt av stoff fra de litterære kilder Jahvisten og Presteskriftet. Forfatteren bruker ikke termen «litterær kilde», men behandler J og P som sådanne der han

(s. 12 ff.) trykker opp deres bidrag til Gen. 6—8 som atskilte tekster. Men det er ingen definitiv sats at Gen. 6—8 er sammensatt av distinkte tekster fra J og P. *Spesialistene* er til dels fundamentalt uenige seg imellom her. Jeg viser til Eduard Nielsen, Oral Tradition (Studies in Biblical Theology No. 11, London 1954 og repr.), s. 93—103.

I boken om Babels tårn gjennomgår Parrot de viktigere skriftlige vitnesbyrd om kjempetårnene, *zigguratene* i Mesopotamia og forteller om restene man har funnet etter slike ziggurater. Parrot går inn for å oppfatte zigguratene som sakralbygninger, som bolig for guddommen, som bindeledd som skal sørge for forbindelsen mellom himmelen og jorden, eventuelt få guden til å stige ned på jorden. Det synes å være mye som taler for at dette syn er riktig. Og sikkert er det at Babels tårn Gen. 11 refererer til zigguraten Etemenanki i Babylon (s. 12, 33 ff.).

Parrot slutter av zigguratenes sakrale funksjon at de ikke er uttrykk for titanisk hovmot eller som en knyttet neve mot himmelen (sml. s. 1), men en bønnfallende gestus, nærmest uttrykk for from tilbedelse og bønn (sml. s. 56). Gen. 11 fremstår da naturligvis som en grov fortegning. Parrot forstår så vidt jeg ser Gen. 11 slik: Tårnbyggerne vekker frykt og vrede hos Gud, deres suksess blir en utålelig trusel (s. 54), de har (nemlig) bygget sitt tårn for å kunne klatre opp i himmelen og føre krig mot den (s. 55). Imidlertid er å merke at Gen. 11 ikke forutsetter noen bestemt oppfatning av zigguratenes *bruk* i det hele tatt. Beretningen antyder tårnets kjempeformat som et uttrykk for massens makt og for menneskets berømmelsestrang og hovmot. Jeg synes disse synsmåter i Gen. 11 har *god* støtte i Parrots materiale (sml. s. 13 f.). Og for så vidt her er fromhet: det som Marduk aksepterer må ikke nødvendigvis godtas også av Jahwe.

En bemerkning om navnet Babel: Samtidig som Parrot antyder at det er filologisk feilaktig med Gen. 11 å avlede navnet Babel av den hebraiske roten *balal* (s. 11), hevder han at navnet kommer av (er grunnet på) det akkadiske bab-ilu [bab-ili], «gudens port» (s. 11 f., sml. s. 33 f.). Denne oppfatning er imidlertid selv åpenbart en folkeetymologi, hvilket rett nok ikke var erkjent så tidlig som i 1953, da den franske originalen til denne boken utkom. Men siden 1956 har det vært all grunn til å anse tydingen Babel<bab-ili som sikker folkeetymologi. Babel kaltes allerede på sumerernes tid *(ikke* ká-dingir-ra [s. 33] som ville være sum. for «gudens port» men) trolig *Babilla.* Dette navn har vestsemittiske innvandrere til Babel i det 2. fkr. året *tydet som om* det opprinnelig hørte hjemme i deres språk, altså som bab-ili = gudens port. Gruppen av kileskrifttegn som ble anvendt for å betegne Babels navn ble imidlertid ikke *lest* ká-dingir-ra av sumererne. Sml. Gelb, Journal of the Inst. of Asian Studies 1, 1955. 1—4, ref. av Pohl i Orientalia N. S. 25, 1956, 105; tatt opp også hos Schmökel, Geschichte des Alten Vorderasien, Leiden 1957, 106.

Oversettelsen av også boken «Babels tårn» er gjennomgående svært god. S. 40 bør det vel på norsk hete rekonstruksjon, ikke rekonstitusjon.

Som den første boken i serien «Bibel og arkeologi» utmerker også disse to seg ved en praktisk bibliografi og et meget opplysende noteapparat. Det er grunn til å imøtese videre bind med stor interesse.

Anders Jørgen Bjørndalen.

CONF. AUGUSTANA HOS AUTOR OG KOMMENTATOR

OMKRING TO DØDSÅR: MELANCHTHON 1560 OG ZINZENDORF 1760

Av Leiv Aalen

— et non confundebar.

400-årsdagen for Filipp Melanchthons død var den 19. april i år, og 200-årsdagen for grev Zinzendorfs var den 9. mai. Begge disse menn øver fortsatt en historisk innflytelse også på våre breddegrader, men ingen av dagene ble viet noen oppmerksomhet her hjemme.[1]) Likevel kan det være grunn til å kaste et blikk bakover ved en slik anledning, og den måten hvorpå de nevnte dagene i år konvergerer, kan saktens danne tilknytning for interessante perspektiver. Zinzendorfs forhold til Confessio Augustana er et annet og langt løsere enn Melanchthons, men nettopp derfor kan det her skisseres en utviklingslinje som har noe å si oss også om vår egen stilling til bekjennelsen i dag.

I.

At Melanchthon noen dager før sin død fant trøst i tanken om å slippe bort fra lidelser og fra «rabies theologorum», som det heter med den ofte siterte vending fra en lapp på den døendes skrivebord, har sin nærmeste forklaring i at hans innsats som reformator var blitt mer og mer omstridt etter Luthers død.[2]) Da han selv var borte, ble snart også hans befatning med Conf. Augustana gjenstand for kritikk blant de strenge lutheranere, fordi han nemlig i en revidert utgave hadde gitt rom for læremessige avvikelser. Det endte med at Konkordieformelen, som knesatte Conf. Augustana i dens opprinnelige skikkelse, uten å nevne hans navn tok avstand fra den såkalte filippisme og anførte Luther som den egentlige reformator.[3])

Melanchthons rolle var med dette ikke på noen måte utspilt, til tross for den læremessige konsolidering som samlingen om Konkordieboken av 1580 var uttrykk for. Hva han hadde innledet med sine Loci com-

1) En gjesteforelesning over Melanchthon av professor, dr. Lauri Haikola, Helsinki, holdt ved Menighetsfakultetet 6. september d. å., følger senere i T.T.K.

2) Jfr. den siterte tekst i Realencyklop. f. Theol. u. Kirche³, bd. 12, s. 527, smlgn. Georg Ellinger, Philipp Melanchthon (Berl. 1902), s. 582 ff.

3) Jfr. Georg Hoffmann, Die Beurteilung und Einschätzung Luthers in der altlutherischen Theologie, i Zeitschr. f. syst. Theol. 1939, s. 505 ff., særlig s. 507 f. Hjalmar Lindroth, Konkordieformeln i svensk översättning med inledning och kommentar (Sth. 1953), skisserer dens «tillkomsthistoria», s. 33 ff.

munes av 1521, lutherdommens første dogmatikk, og i modifisert skikkelse utfoldet i de senere utgaver av dette verk og i en rekke andre arbeider, kom faktisk til å bli skoledannende for konfesjonell lutherdom på en måte som minner om Calvins innflytelse på reformert område. Endog en rekke medarbeidere i Konkordie-verket hadde gått i Melanchthons skole, og den lutherske ortodoksi kom både i metodisk og i teologisk henseende til å bære hans preg.[4])

Luther ble under dette helt selvfølgelig stående som kirkens store reformator som ingen senere har kunnet gjøre rangen stridig, hva enn de skiftende tider kan ha ment om den lære han var opphav til.[5]) Men det er først vår tids Luther-renessanse som med sin endeløse flom av skrifter om Luthers teologi har truet med å stille Melanchthon i skyggen som lutherdommens teologiske læremester. At Conf. Augustanas forfatter ikke derfor er ute av spillet, fremgår likevel av at dermed er forholdet mellom Luther og Melanchthon mer enn noensinne blitt til problem, og det har da også nettopp i år vært på tapetet ved den 2. internasjonale Luther-forskningskongress (Münster 8.—13. august).[6])

Mens moderne Luther-forskning fra siste århundreskifte har kunnet øse av Weimar-utgavens kritisk sonderte tekster, har Melanchthons skrifter bare foreligget i en mangelfull og ufullstendig utgave i Corpus reformatorum (bd. I—XXVIII, 1834—60). Som en første bedring i dette forhold og som et tegn på en ny interesse for Melanchthon er i dag en kritisk studieutgave under utgivelse ved Robert Stupperich: Melanchthons Werke in Auswahl. Av de planlagte bind foreligger hittil det første med en samling «Reformatorische Schriften» (1951) samt annet i to deler med Loci fra 1521 og 1559 (1952—53), dessuten et sjette med «Bekenntnisse und kleine Lehrschriften» (1955).[7])

Sistnevnte bind omfatter også Conf. Augustana av 1540, den såkalte Variata, som ved sine saklige tekstendringer i sin tid ble gjenstand for strid og da også utelukket fra Konkordieboken.[8]) Hos Stupperich inn-

4) Jfr. Hans Leube, Kalvinismus und Luthertum, bd. I (Lpz. 1928), s. 18 ff., smlgn. s. 31 hvoretter også den tyske calvinismes talsmenn var «Schüler Melanchthons». Jfr. Hans Emil Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, bd. I, 1—2 og bd. II (Gütersl. 1937—40, 1951), som bl. a. behandler Melanchthon.

5) Jfr. Horst Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche (2. utg. 1951); Heinr. Bornkamm, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte (Heidbg. 1955).

6) Jfr. G. Hoffmann, Luther und Melanchthon, i Zeitschr. f. syst. Theol. 1938, s. 81 ff.; Lowell C. Green, Luther and Melanchthon, i The Mature Luther, Martin Luther Lectures Vol. 3 (Luther College Press, Decorah, Iowa 1959), særlig s. 133 ff. Smlgn. *Lutherforschung heute*, Referate und Berichte des 1. internationalen Lutherforschungskongresses Aarhus, 18.—23. August 1956 (Berlin 1958), hvor Melanchthon er holdt utenfor.

7) Forlag er Bertelsmann, Gütersloh, fra i fjor kalt Gütersloher Verlagshaus. Etter siste kunngjøring skal bd. VII omfatte en nyfunnet tysk bearbeidelse av Loci fra 1553, besørget av Melanchthon selv, jfr. om funnet R. Stupperich, Melanchthons «Theologia germanica», i Kerygma und Dogma 1958, s. 47 ff. Bd. VIII skal bringe en original tysk oversettelse av Loci fra 1521; en moderne tysk sådan foreligger ved Fr. Schad (Münch. 1931), en dansk ved Jørgen Larsen (Kbh. 1953).

8) Jfr. tidligere utgave hos Th. Kolde, Die Augsburgische Konfession lateinisch und deutsch (2. utg. Gotha 1911), s. 176 ff., smlgn s. 16 ff., likeså Hilding Pleijel, De lutherska bekännelseskrifterna (Lund 1936), s. 85 ff.

går den i en samling av læreskrifter utformet av Melanchthon i 1550-årene og da tenkt som normativ «Corpus doctrinae christianae» for Kursachsen. Tilsvarende samlinger ble den gang foranstaltet også på andre tysk-lutherske områder, men de måtte fra 1580 av vike for Konkordieboken, så også i Kursachsen og ved universitetet i Wittenberg, Melanchthons gamle residens.[9]) Siden har Conf. Augustana *invariata* overalt hevdet seg som den normative tekst, så også der hvor man ikke har tatt opp Konkordieformelen som bekjennelsesskrift, således i vårt land hvor Christian V's Norske Lov frem til i dag har knesatt «den Uforandrede Aar et tusind fem hundrede og tredive overgiven Augsburgiske Bekiendelse» (2. bok, 1. kap.).[10])

De «filippistiske» utglidninger som Konkordieformelen søkte å sette en stopper for, antas hos Melanchthon å gå tilbake til årene etter at Conf. Augustana av 1530 var fremlagt og publisert. Vendingen merkes bl. a. i 2. utgave av Loci fra 1535, men var vel like fra først av betinget av hans eiendommelige teologiske karakter som kan spores allerede i Loci av 1521.[11]) Når den så kom til syne også i Conf. Augustana variata av 1540, berodde det åpenbart på at han fortsatt betraktet skriftet som sitt eget verk, til tross for at den originale tekst fra 1530 faktisk var et offentlig dokument med offisiell gyldighet som bekjennelsesskrift på tysk-luthersk område.[12]) Hverken Luther eller andre la til å begynne med noen brett på avvikelsene, men annerledes ble det etter hvert som de reformerte med Calvin i spissen påberopte seg Variata, og det var da særlig nattverdlæren det dreide seg om.[13])

I spørsmålet om realpresensen hadde Melanchthon til ca. 1530 stått sammen med Luther mot Zwingli, slik det klart kommer til uttrykk i Conf. Augustana art. X (quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini). Men snart ble han mer og mer usikker i denne sak, formodentlig fordi han ikke kunne frigjøre seg fra en vaklende læretradisjon fra den gamle kirke og med Luther bygge på de bibelske utsagn alene. Han endte derfor med å henlegge realpresensen til nattverden som handling betraktet, men holdt den atskilt fra elementene, og en slik tolkning gir da også Conf. Augustana variata

9) Jfr. Pleijel, ibid. s. 182 ff. Melanchthon tilhørte både det teologiske og det filosofiske fakultet.

10) Jfr. utg. ved P. I. Paulsen (Kra. 1904), s. 60, smlgn. Kr. Hansson, Norsk Kirkerett (2. utg. Oslo 1957), s. 22 og 29. En egen dansk bekjennelse fra 1530 fikk aldri offisiell gyldighet i Danmark-Norge, jfr. Niels Knud Andersen, Confessio Hafniensis, i Dansk teol. Tidsskr. 1947, s. 1 ff. og 65 ff. (se s. 76, anm. 69). Jfr. ellers Bj. Kornerup, Danmark og Konkordiebogen, i Kirkehist. Saml. 1957—59, s. 217 ff.

11) Jfr. Th. Hoppe, Die Ansätze der späteren theologischen Entwicklung Melanchthons in den Loci von 1521, i Zeitschr. f. syst. Theol. 1928—29, s. 599 ff. Jfr. også Paul Schwarzenau, Der Wandel im theologischen Ansatz bei Melanchthon von 1525—1535 (Gütersloh 1956), Wilh. H. Neuser, Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons (Neukirchen 1957) og Adolf Sperl, Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation (München 1959), smlgn. Wilh. Maurer, Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift, i Luther-Jahrbuch 1960, s. 1 ff.

12) Jfr. Kolde, s. 14 ff. og Pleijel, s. 83 ff. Editio princeps stammer fra 1531.

13) Jfr. Hermann Sasse i det av ham utgitte verk Vom Sakrament des Altars (Lpz. 1941), spesielt om Melanchthon s. 142 ff., om Calvin s. 159 ff.

rom for i art. X (quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in Coena Domini). Melanchthon har her villet åpne muligheten for varierende tolkninger, og derfor er da også den opprinnelige avvisning av de reformerte i art. X (improbant secus docentes) falt bort i Variata.[14])

Selv har Melanchthon aldri godtatt den calvinske nattverdlære, men forkaste den har han heller ikke villet, og samtidig ville han heller ikke være ved noen vesentlig avvikelse fra Luther for sin egen del. Men blant hans tilhengere banet denne vaklende holdning vei for en såkalt kryptocalvinisme, og det var den Konkordieformelen fremfor noe annet avviste som vranglære i artikkelen om nattverden (art. VII).[15]) Den tilsvarende presisering av realpresensen tilkjente Luther all vesentlig rett i nattverdlæren og levnet derfor ikke plass for Melanchthons velmente formidlingsforsøk. Tilsvarende forsøk i vår tid avkrefter da heller ikke talen om «*Abfall* Melanchthons von der Abendmahlslehre Luthers» (H. Sasse), og for Konkordieformelen som for Luther er det her den bibelske lære det står om.[16])

Melanchthon fikk her ikke følge av den lutherske ortodoksi, men det som likevel reddet ham som ortodoksiens store læremester, var nok ikke minst at han ved sin kamp for den strengt forensiske rettferdiggjørelseslære som nettopp i den form fikk sin endelige utformning i Konkordieformelen (art. III), ble den som bidrog mest til å bevare dette reformatoriske trosklenodium for ettertiden. Den kritikk som ikke desto mindre just på dette punkt stadig er blitt rettet mot ham ut fra «den unge Luther» osv., kan vi her ikke gå inn på. At Melanchthon kom til reformasjonsverket med delvis andre forutsetninger enn Luther, forhindret ikke at han som den humanist han var, på sin måte kunne istemme det paulinsk-lutherske *sola fide* og gi det en gyldig teologisk tolkning: «In Melanchthon kapituliert das humanistische Menschenbild vor dem göttlichen Richter» (W. Elert).[17])

I dette som i andre spørsmål var det den nye forståelse av lov og evangelium som Melanchthon så klart bekjente seg til i Loci av 1521, som helt hadde vunnet ham for Luther og gjort ham til dennes lojale medarbeider.[18]) I Hans Engelland, en medutgiver av ovennevnte studieutgave av Melanchthon, har han i dag fått en fremrakende forsvarer,

14) Jfr. av H. Sasse dessuten This is my Body (Augsb. Publ. House, Minneapolis 1959), s. 311 ff.: «Melanchthon's Defection from Lutheran Doctrine.»

15) Jfr. foruten Sasse også Fr. H. R. Frank, Die Theologie der Concordienformel, bd. III (Erl. 1863), s. 1 ff., med utførlig dokumentasjon, s. 319 ff.

16) Jfr. H. Sasse i Vom Sakrament des Altars, s. 148. Smlgn. Helmut Gollwitzer, Coena Domini (Münch. 1937), Ernst Bizer, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert (Gütersl. 1940), Hans Graß, Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin (2. utg. Gütersl. 1954), alle med formidlende tendens.

17) Jfr. Werner Elert, Zwischen Gnade und Ungnade (Münch. 1948), s. 103, smlgn. Morphologie des Luthertums, bd. I (Münch. 1931), s. 6 ff. og 85 ff.

18) Jfr. Wilh. Maurer, Lex spiritualis bei Melanchthon, i Gedenkschrift für Werner Elert (Berl. 1955), s. 171 ff., smlgn. av samme forf. Der Einfluß Augustins auf Melanchthons theologische Entwicklung, i Kerygma und Dogma 1959, s. 165 ff.

men selv han kan ikke helt nekte at det dog gis punkter «wo der *Humanist* in Melanchthon den *Theologen* überwindet» (G. Hoffmann).[19]) Her skal bare nevnes læren om den trellbundne vilje, hvor Melanchthon først sto sammen med Luther mot Erasmus, men senere også her søkte et formidlende standpunkt.[20]) Dette slo senere igjennom også i ortodoksien — på tross av Konkordieformelen, som også i det stykke fulgte Luther, ikke bare i artikkelen om den frie vilje (art. II), men også i den om nådevalget (art. XI).[21])

Usikkerheten i disse spørsmål innenfor den lutherske ortodoksi kan være forståelig nok på bakgrunn av calvinismens fremrykning den gang, men dypest sett berodde den vel på at «die von Luther gegen Erasmus gewonnene Schlacht nachträglich von Melanchthon verloren wurde» (G. Hoffmann).[22]) Den synergisme som er blitt følgen innenfor senere lutherdom frem til i dag, har i hvert fall ikke noe holdepunkt i Conf. Augustana selv om bekjennelsen ikke har trukket de konsekvenser som er fastslått i Konkordieformelen. I Augsburg var det nemlig «Luthers Glaube, durch Melanchthons Feinschmiedekunst geprägt» som ble til «öffentliche, klar ausgesprochene Reichssache» (H. Preuß), og her var Luther selv med gjennom en rekke forarbeider.[23])

Desto mer tilslutning har de senere utglidninger fått fra de bevegelser som i opplysningstiden avløste ortodoksien, og dermed kommer vi til grev Zinzendorf.

II.

Noen berøring med Melanchthon synes Zinzendorf ikke å ha hatt, uten for så vidt som han omtrent 200 år etter denne fant veien til Wittenberg, hvor en aldrende ortodoksi fortsatt opprettholdt de gamle lærdomstradisjoner. Om veien dit for Melanchthon hadde gått over tidens vidtfavnende humanistiske dannelse, førte den for Zinzendorf gjennom et heller snevert pietistisk vekkelsesmiljø, med noen års skolegang ved Aug. Herm. Franckes anstalter i Halle. I Wittenberg skulle han etter familiens bestemmelse studere jus, med sikte på en karrière som kon-

19) Jfr. G. Hoffmann, i Zeitschr. f. syst. Theol. 1938, s. 118, smlgn. s. 94 om H. Engelland, Melanchthon, Glauben und Handeln (Münch. 1931), som tross kritiske spørsmål, s. 468 ff., frikjenner Melanchthon for synergisme, s. 402 ff.

20) Jfr. Herbert Olsson, Förhållandet mellan Melanchtons teologi och Luthers, i Svensk teol. kvartalskr. 1944, s. 89 ff., smlgn. Henning Lindström, Skapelse och frälsning i Melanchthons teologi (Sth. 1944), s. 61 ff. Bengt Hägglund, De homine (Lund 1959) stiller spørsmålet om synergisme hos Melanchthon, s. 181 ff., men lar det stå åpent, s. 214.

21) Iflg. Frank, Die Theologie der Concordienformel, bd. I (Erl. 1858), lærte Melanchthon m. fl. synergistisk, s. 130 ff., hvorfor filippismen ble avist, s. 137 ff.

22) Jfr. G. Hoffmann, i Zeitschr. f. syst. Theol. 1938, s. 126. Om det umulige i å forene en Melanchthon'sk læretype med Luther og Konk.form. jfr. min artikkel i T.T.K. 1953: Guds ord og den menneskelige tilknytning etc., s. 142 ff.

23) Jfr. Hans Preuß, Luthertum um 1530 (Berl. 1930), s. 6. De nærmeste forarbeider til Conf. Augustana finnes hos Th. Kolde, jfr. Beilagen, s. 123 ff., smlgn. W. E. Nagel, Luthers Anteil an der Conf. Augustana (Beitr. z. Förd. chr. Theol., bd. 34, 1, 1930), G. Hoffmann, Zur Entstehungsgeschichte der Augustana. Der «Unterricht der Visitatoren» als Vorlage des Bekenntnisses, i Zeitschr. f. syst. Theol. 1938, s. 419 ff. Smlgn. Sig. Normann, Den augsburgske trosbekjennelse og dens grunntanker, i Luther og vi (Oslo 1933), s. 90 ff.

gelig embetsmann, men hans hu sto til å gjøre en lignende innsats som Francke, og som teologisk autodidakt fattet han fra nå av en levende interesse for de strømninger i tiden som i likhet med pietismen gjorde ortodoksien rangen stridig.[24])

Wittenberg ble derfor for Zinzendorf bare en gjennomgang til større «Unpartheiligkeit», som han i tilknytning til Gottfr. Arnolds Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie uttrykker det.[25]) Han ble grepet av den unionsbevegelse som i forbindelse med reformasjonsjubileet i 1717 gjorde det første fremstøt for å bryte ned de konfesjonelle skranker, og søkte selv først å megle mellom Halle og Wittenberg. Det ble ikke noe av dette, men en «Unionstractat» m. m. som han gjorde utkast til, tok han det første skritt til å omsette i praksis da han under sin «Bildungsreise» til Holland og Paris vinteren og våren 1719—20 kom i personlig kontakt både med reformert og med romersk-katolsk fromhet.[26]) På det litterære plan ble de hjemlige standardverker av Luther, Arndt, Spener m. fl. fra nå av byttet om med verker av Arnold og andre talsmenn for tidens omfattende religiøse gjæringsprosess, inklusive den såkalte opplysning («Aufklärung»).[27])

Mest avgjørende for Zinzendorfs utvikling ble uten tvil den kontakt med tidens brogede spiritualistisk-mystiske bevegelse som han fra Paris (M^me^ Guyon) og fra hustruens hjem i Ebersdorf (Hochmann von Hochenau) brakte med seg til Herrnhut og senere utfoldet som virkningsfull bakgrunn for vekkelsen der fra 1727.[28]) Hans forsøk på legitimere dannelsen av en overkonfesjonell «apostolisk» eller «filadelfisk» menighet av bare sanne troende ut fra Speners ecclesiola-idé fant ingen tiltro innenfor den kirkelige pietisme, og midt i 1730-årene kom det til et ulegelig brudd mellom Halle og Herrnhut.[29]) Stort bedre gikk det ikke med hans forsøk på å opprettholde eller etablere en forbindelse med de lutherske landskirker i Tyskland eller Norden, og her er det da at Conf. Augustana kommer inn i bildet.

Konflikten med Halle-pietismen fikk nærmest kirkepolitisk karakter og førte bl. a. til at Zinzendorfs planer om å vinne varig fotfeste i

24) Jfr. biografier ved Lorenz Bergmann, Grev Zinzendorf, bd. I (Kbh. 1957) samt Erich Beyreuther, Der junge Zinzendorf og Zinzendorf (Marb. 1957 og 1959), smlgn. til det følgende også min avhandling Den unge Zinzendorfs teologi (Oslo 1952), mitt bidrag til Elert-Gedenkschrift, 1955, s. 220 ff.: Die Theologie des Grafen von Zinzendorf, samt min artikkel i Luth. Rundschau 1955, s. 267 ff.: Kirche und Mission bei Zinzendorf.

25) Jfr. Zeitschrift für Brüdergeschichte VI, 1912, s. 91.

26) Jfr. bl. a. A. Salomon, La Catholicité du monde chrétien, i Cahier de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses, No. 17 (Paris 1929), hvor Zinzendorfs korrespondanse med kardinal de Noailles under og etter Paris-oppholdet finnes in extenso.

27) Som bidrag til den nye økumenikk besørget Zinzendorf Joh. Arndt, Vier Bücher vom wahren Christentum, utgitt på fransk i 1725, men salget ble forbudt i Frankrike.

28) Jfr. Otto Uttendörfer, Zinzendorf und die Mystik (Berl. 1951), det første bidrag fra herrnhutisk hold til belysning av hele denne bakgrunn som man før har oversett.

29) Jfr. Hans-Walter Erbe, Zinzendorf und der hohe fromme Adel seiner Zeit (Lpz. 1928), samt en rekke bidrag av danske forskere (H. L. Møller, 1889, J. Lundbye, 1903, Kn. Heiberg i Kirkehist. Saml. 1905—07 og 1909—11, P. G. Lindhardt, ibid. 1933—35).

København gikk i stykker, med den følge at herrnhutismen i Danmark-Norge til slutt ble møtt med konventikkelplakaten av 1741.[30]) Til gjengjeld vendte han seg i 1735 til den svenske konge med et såkalt sendebrev som omfattet en utleggelse av Conf. Augustana og i trykt skikkelse ble fordelt blant delegatene ved den tyske riksdag samme år. Det er opptatt i bindet «Die Brüdergemeine» i Corpus confessionum (1936), men har bare interesse som ledd i en rekke apologetiske erklæringer i anledning av den konflikt med det ortodokse kirkestyre i Sachsen som samtidig pågikk.[31]) Det endte med at greven i 1736 ble landsforvist og med en utvalgt skare medarbeidere («Pilgergemeine») oppslo sin residens lenger vest (bl. a. London) hvor ingen spurte etter Conf. Augustana.

Den lutherske bekjennelse var ikke dermed ute av spillet for Zinzendorf, men forholdet er langt mer komplisert enn ovennevnte sendebrev gir inntrykk av. Første gang bekjennelsen ble til problem for ham, var da han i 1721 tiltrådte som Regierungsrat i Dresden og vegret seg ved uten forbehold å avlegge den foreskrevne religionsed på Konkordieboken.[32]) Det forbehold som ble innrømmet ham, gjaldt det damnamus som bekjennelsen i en rekke lærespørsmål retter mot andre, og da så Herrnhut året etter ble grunnlagt på hans gods av emigranter fra den gamle mæhriske Brødreunitet, ble det utgangspunktet for den union mellom vakte brødre av alle retninger og konfesjoner som for Zinzendorf sto som fullbyrdelsen av «des Heilands Testament» etter Johs. 17, 21.[33]) Å virkeliggjøre dette og dermed føre kirkehistorien frem til sitt mål så han som sitt spesielle kall, og derfor kan han med begeistring skildre det første resultat av vekkelsen i Herrnhut som følger:

«Die wahre Vereinigung auf dem Grunde der Rechtfertigung und Heiligung verschiedener Catholicken, Calvinisten, Lutheraner, Schwenckfelder, Separatisten von allerley Arten, welche alle den Schaum der Meynungen fahren, und sich unter das Geboth der Liebe dieses Orts bringen, in Liebe auch unsere äussere Verfassungen gefallen lassen, da sie denn ohne alle Sectirerey Gott im Geist und in der Wahrheit dienen» (1727, i Zeitschr. f. Brüdergesch. 1912, s. 89). Motsetningen danner her det han kaller for «Secten-Wesen der Recht-Gläubigen» (jfr. forordet til en katekismeforklaring fra 1725, Gewisser Grund etc., smlgn. Socrates, fra samme tid), og Herrnhut er da tenkt som «apostolische Gemeine» bestående av bare sanne troende (jfr. samme Zeitschr. 1912, s. 231, smlgn. 1913, s. 116) og holdt sammen av «apostoliske» statutter og en rigorøs menighetstukt.[34])

30) Jfr. Andr. Seierstad, Kyrkjelegt reformarbeid i Norig etc. (Bergen 1923), s. 10 ff.

31) Jfr. Sendschreiben an Ihro Königl. Maj. von Schweden, i Corp. confessionum, 10. Abteil., bd. I, s. 690 ff.; sammesteds om de renlærighetsattester Zinzendorf skaffet seg i 1734, s. LII f.

32) Jfr. Zeitschr. f. Brüdergesch. VII, 1913, s. 190, hvor Zinzendorf berører sammenhengen.

33) Av nyere litteratur jfr. Fritz Blanke, Zinzendorf und die Einheit der Kinder Gottes (1950); smlgn. Sig. Nielsen, Der Toleranzgedanke bei Zinzendorf samt Intoleranz und Toleranz bei Zinzendorf (Hamb. 1952 og 1957).

34) Jfr. die in Herrenhuth geordneten Herrschaftl. Gebote und Verbote, i Corpus confessionum 10, I, s. 681 ff., likeså Brüderlicher Verein und Willkür in Herrnhut, ibid. s. 686 ff. Begge deler stammer fra 1727 og finnes bl. a. i Büdingische Sammlung, jfr. bd. II (Lpz. 1742), s. 8 ff. og bd. I (Lpz. 1742), s. 676 ff., dertil det såkalte Notariats-Instrument fra 1729, ibid. I, s. 3 ff. (utdrag), hvorav en mindre del i Corp. confessionum, s. LI f.

Det som like fra først av ga vekkelsen dens preg, var det asketisk-mystiske livsideal som ut fra brud- og pasjonsmystikkens inderlighet utfoldet seg i Brødremenighetens stramme «Chor»-organisasjon med dens strenge atskillelse mellom kjønnene.[35]) I det som slik formet seg under grevens dominerende ledelse, så han et frembrudd av den sanne kirkes «Philadelphia» som etter å ha ført en skjult tilværelse like siden aposteltiden, nå var trådt i dagen for å samle de spredte Guds barn og dermed forberede endetidens brudmenighet.[36]) Tilsprang i samme retning fantes forut innenfor tidens spiritualistisk-mystiske retninger, inspirert av teosofen Jacob Böhme (d. 1624) som der hadde fått en merkelig renesanse nettopp som «profet» for en filadelfisk tidsalder som skulle avløse konfesjonskirkenes «Babel».[37])

Zinzendorf leste Böhme like fullt som Arnold og er tydelig påvirket av begge, men det som under påvirkning fra disse ellers bare ble til det rene sektvesen uten varig bestand, fikk under Zinzendorfs geniale ledelse en livskraftig form hvor man tvertom la vinn på å virke som surdeig («Diaspora») i folkekirkene.[38]) Med dette for øye grep han på ny til Conf. Augustana og kommenterte den i sine «Ein und zwanzig Discurse über die Augspurgische Confession» (1748), samtidig som dens engere læreartikler (I—XXI) ble gjort til en slags norm for Brødremenigheten.[39]) Det var nettopp som vekkelsen kulminerte i en åndelig rus («Sichtungszeit»), og her tar han derfor på en helt annen måte enn i sendebrevet av 1735 bladet fra munnen.[40]) Han legger ikke skjul på at hensikten er å skille den «inspirerte» kjerne i bekjennelsen ut fra det læremessige skall, og han kan derfor her love mer «als sich die Autores selbst vorgestellt, oder vielleicht intendiret» (s. 57 f.).

At Zinzendorf her som kommentator går langt ut over det Melanchthon som autor noensinne hadde tenkt seg eller tilsiktet, fremgår bl. a. av følgende synsmåter. I kristologien foredrar han sitt yndlingssynspunkt at Kristus er Skaperen, og avviser derfor Paulus' tale om at riket skal overgis til Faderen (1 Kor. 15, 24) som en misforståelse apostelen måtte bøte for ved å tuktes av «des Satans Engel» (s. 96 f., jfr. 2. Kor. 12, 7). Men samtidig hevder han at Kristus under jordelivet fremtrådte som «purer Mensch» og like til gjenkomsten lar sin guddom hvile mens verdensstyret midlertidig er overlatt Faderen og Ånden (s. 97 ff., jfr. s. 118 ff.). Om Kristi verk foredrar han her som ofte ellers verdensrettferdiggjørelsen (s. 124 ff.) og hevder som en følge av dette en verdensomfattende åndsut-

35) Jfr. O. Uttendörfer, Alt-Herrnhut, bd. I (Herrnh. 1925), s. 83 ff., smlgn. s. 98 ff. Ordningen betegnes av Zinzendorf med rette som teokratisk, jfr. Zeitschr. f. Brüdergesch. VII, 1913, s. 207.

36) Jfr. Joh. Albr. Bengel, Abriß der sog. Brüdergemeine (nytrykk 1858), som trekker frem og skarpt kritiserer dette grunntrekk i Zinzendorfs bestrebelser, s. 143 ff.

37) Jfr. Ernst Benz, Verheißung und Erfüllung, i Zeitschr. f. Kirkengesch. 1935, s. 484 ff., videre Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme (Stuttg. 1937), dertil eldre litteratur.

38) Jfr. H. Bauer, Das Diasporawerk der Brüdergemeine, i Zeitschr. f. Brüdergesch. V, 1911, s. 125 ff.

39) Jfr. J. Th. Müller, Das Bekenntnis in der Brüdergemeine, i Zeitschr. f. Brüdergesch. III, 1909, s. 3 ff.

40) Jfr. O. Uttendörfer, Zinzendorf und die Mystik, som ofrer en hel bolk (IV) på 1740-årene, tolket som gjæringstid for syntesen av kvietistisk mystikk og lutherdom (s. 169 ff.).

gytelse (s. 160 ff.). Av dette følger igjen at Ånden alltid går forut for Ordet og derfor også i hedenskapet virker uavhengig av nådemidlene og forbereder evangeliets gjerning, som da bare består i å tolke og utfolde den indre åndsbesiddelse (s. 226 ff.). Forutsetning for dette er igjen at mennesket som skapning har et spesielt «Instinct von seinem GOtt und Schöpfer», som Ånden bare behøver å sette i bevegelse for å vekke den fornemmelse av Gud som evangeliet så skal tolke (s. 228 f.).[41])

Det faste holdepunkt for denne dristige utleggelse av Conf. Augustana danner brudmystikkens i bunn og grunn uformidlede gudsforhold, tenkt som oppfyllelse av menneskets naturgitte lengsel etter Gud som summum bonum.[42]) I sine Discurse kjenner derfor Zinzendorf ikke noen trellbunden vilje, men bare et naturlig anlegg for å ha «seinen Schöpfer zum Liebes-Object» (s. 288 f.), og derfor blir da også den rettferdiggjørende tro her til en dertil svarende fides caritate formata, identisk med brudmystikkens fruitio Dei.[43]) Den kjente tale om himmelbrudgommens «Blut und Wunden» kommer her inn som formidlende element, og her griper Zinzendorf da tilbake til katolske forbilder (Bernhard av Clairvaux, Angelus Silesius). Alt i alt gjelder at hans teologiske problematikk har mer til felles med skolastikkens tale om natur og nåde enn med evangeliet om synd og nåde, og den lutherske dialektikk mellom lov og evangelium ble derfor av Zinzendorf stadig avvist som en villfarelse.[44])

Det er etter dette ikke for meget sagt at det i hans tilslutning til Conf. Augustana dreide seg om «eine mehr gefühlsmässige, dem Geschmack überlassene Übereinstimmung» (J. Th. Müller).[45]) Han tenkte seg at brud- og pasjonsmystikken og særlig da talen om «Blut und Wunden» hadde en særskilt affinitet til lutherdommen, at derfor et utsnitt av den lutherske bekjennelse tolket tilsvarende måtte egne seg som unionsbasis for det vordende Filadelfia.[46]) Noen tilslutning til den lutherske kirke i egenskap av konfesjon var det derimot ikke tale om, og det

41) Jfr. Gösta Hök, Zinzendorfs Begriff der Religion, Upps. og Lpz. 1948, som gir en fylde av belegg også fra andre talesamlinger, hvorav de fleste i bedre forfatning enn Ein und zwanzig Discurse og derfor lettere å forstå(nesten alle beror på mer eller mindre nøyaktige, til dels stenografiske referater av muntlige foredrag), jfr. kildefortegnelse i min avhandling (ovenf. anm. 24).

42) Jfr. O. Uttendörfer, Zinzendorf und die Mystik, som uten å referere til G. Hök uforbeholdent anerkjenner det spiritualistisk-mystiske grunntrekk hos Zinzendorf og her konkluderer: «Der Heilige Geist stellt vielmehr seiner Uberzeugung nach eine Verbindung mit Christus her, die an keine irgendwie rationale Vermittlung (sc. gjennom Ordet) gebunden ist. Und das ist der charakteristisch-mystische Zug seiner Religion» (s. 360). Til nærmere forståelse av forholdet jfr. min artikkel i Luth. Rundschau, 1955 (ovenf. anm. 24), særlig s. 278 ff.

43) Jfr. G. Hök, ibid. s. 13 ff., 36 ff. og 160 ff., hvor det dog skjer en viss fortegning, bl. a. fordi distinksjonen mellom «Seligkeit» (fruitio Dei) og «Treue» (den nye lydighet) ikke er observert, jfr. Ein und zwanzig Discurse, s. 212 ff.

44) Jfr. Ein und zwanzig Discurse, s. 222 ff., hvoretter loven p. d. e. s. er «ein Amt —, an dessen Stelle das Evangelium kommen ist» og p. d. a. s. er «ein Stük des Evangelii» (s. 222), nærmere bl. a. Gemein-Reden, bd. I, s. 165 ff. og bd. II, s. 92 ff., hvoretter Luther her ble noe av en frafallen.

45) Jfr. J. Th. Müller, i Zeitschr. f. Brüdergesch. III, 1909, s. 7.

46) Jfr. Zinzendorf i Natur. Reflexiones, Beilagen s. 10: «Unser verbundenes Häuflein hielt's natürlicherweise mit der Union, — denn sie gedachten unter sich gar bald an keine Religions-Differenz mehr, sondern befanden sich bei der evangelisch-luterischen Religions-Übung ungemein selig,» smlgn hans tanke om konfesjonene som teologisk-pedagogiske skoler («Tropen») bl. a. ibid. s. 358 ff.

var for å avverge en slik tolkning av forholdet at Conf. Augustana igjen ble avskaffet i 1857.[47])

I virkeligheten stundet Zinzendorf etter den tid da den lutherske kirke som de andre konfesjonskirker skulle avløses av endetidens brudmenighet, men inntil videre fikk man beholde dem som folkeoppdragende institusjoner, på samme måte som Jesus og apostlene i en overgangsperiode holdt seg til den jødiske synagoge.[48]) Som Grundtvig et hundreår senere overtok Zinzendorf her opplysningstidens forståelse av folkekirken som «statens religionsvesen», som man i vår tid har uttrykt det, og foregrep dermed den kjente tese om kirke og vekkelse som «borgerlig indretning — himmelsk gæst».[49]) Å bringe dette i samsvar med den lutherske bekjennelse lyktes enda mindre for Zinzendorf enn for Grundtvig, men kanskje de begge med sin forkjærlighet for «den lille flokk» likevel tok vare på noe som kom til kort i den kirketenkning som med utgangspunkt hos Melanchthon ble ført videre av den lutherske ortodoksi.[50])

III.

Til slutt må enda sies litt om det alternativ som synes skissert i den foregående konfrontasjon omkring Conf. Augustana. Om man skulle måtte velge mellom en typisk ortodoks-melanchthonsk læretradisjon og så en herrnhutisk-nyevangelisk à la Zinzendorf, da kan valget for en konfesjonell lutherdom ikke være tvilsomt. Den første har tross alt tatt vare på det vesentlige i den lutherske reformasjon, mens den annen har tatt skrittet over til nyprotestantismen og har mer til felles med reformasjonstidens «svermere» enn med Luther.[51]) Men i dag synes begge parter å ha løpt linen ut, tiden er inne til ny besinnelse, og i en skjebnesvanger tid som vår spørres det etter et tredje alternativ.

47) Jfr. J. Th. Müller, i Zeitschr. f. Brüdergesch. III, 1909, s. 29, nærmere s. 25 ff. om misnøyen med en «luthersk» bekjennelse på engelsk og amerikansk hold fra 1825. At. Conf. Augustana var tenkt som unionsbekjennelse, fremgår best av at art. 1—21 i 1748—49 ble godkjent parallelt med 17 artikler fra den reformerte Berner Synodus som Zinzendorf iblant refererer til, jfr. Corp. confessionum 10, I, s. LIX.

48) Jfr. hans Pennsylv. Reden, bd. II, s. 139 ff., hvor det tales om den kommende utgang fra «Babel» som må avventes med tålmod, nemlig «so lange die Religionen (sc. konfesjonskirkene) überhaupt unter der Gedult Gottes stehen» (s. 234). I denne særlig frispråkige talesamling fra et opphold i Amerika (utgitt 1742) taler Zinzendorf om sitt «profetiske» kall (I, s. 3) og sidestiller sin filadelfiske virksomhet med aposteltiden (II, s. 62 f.).

49) Jfr. P. G. Lindhardt, Borgerlig indretning — himmelsk gæst, i Dansk teol. Tidsskrift 1949, s. 129 ff., hvor det påvises at Grundtvigs syn her er et annet enn Melanchthons i Apologien og er utformet under påvirkning av engelsk opplysningstenkning. Tilsvarende påvirkning fra Chr. Thomasius i Halle foreligger i Zinzendorfs Socrates (2. utg. 1732), hvor han betoner at folkekirkens funksjon, inklusive nådemiddelforvaltning og konfesjonelt preget undervisning, har rent borgerlig-moralsk karakter, bortsett fra tilfelle hvor presten hører til de vakte, jfr. s. 277 ff. (31. Discurs). Om opplysningens kirketenkning hos Thomasius m. fl. jfr. Em. Hirsch, Geschichte der neuern evang. Theologie, bd. I (1949), kap. 5.

50) Jfr. positiv vurdering av Melanchthon her hos W. Elert, Morphologie des Luthertums, bd. I, s. 234 ff., likeså hos Rob. Stupperich, Kirche und Synode bei Melanchthon, i Elert-Gedenkschrift, 1955, s. 199 ff.; mer kritisk særlig om den følgende utvikling taler H. E. Weber, Reformation Orthodoxie und Rationalismus, jfr. bd. I, 2, s. 356 ff.

51) Lærerik er her parallellen mellom Zinzendorf og Schwenckfeld (også denne en adelig auto-

Luther-renessansens begeistring for den «unge Luther» (som for øvrig den gode Zinzendorf på sin måte delte[52]) har allerede lenge figurert som det «reformatoriske» alternativ til gammelluthersk ortodoksi p. d. e. s. og nyprotestantisk svermeri p. d. a. s. Men Luther-forskernes lutherdom har vært like mangfoldig som deres egne teologiske forutsetninger for øvrig, og det eneste man helt har kunnet enes om, er at «Luther selv» er langt å foretrekke for den arme Melanchthon.[53]) For Conf. Augustana har det betydd at den med Apologien oftest er blitt skjøvet hen i den dunkle bakgrunn hvor ortodoksien for lengst har vært anbrakt, og det som takket være Luther likevel blir igjen av de lutherske bekjennelsesskriftene, nemlig katekismene og de schmalkaldiske artikler, anfører man da gjerne etter editio Weimarana, for også her skal det være Luther og ingen annen som har det avgjørende ord.

Konkordieformelen nevnes ikke en gang, stort sett, men for dens menn ville denne form for Luther-dyrkelse sant å si ha vært ikke lite av en vederstyggelighet, enda de som tidligere påpekt ikke var fri for å foretrekke Luther for Melanchthon. Her er det nemlig den ikke uvesentlige forskjell at for Konkordieformelen kommer Luther bare i betraktning som kirkelærer, den reformator hvem kirken skylder den gjenoppdagelse av det bibelske evangelium som den lutherske kirke i sin bekjennelse har gjort til sin, og både bibel og bekjennelse står da selvsagt over Luther, uansett den rang som tilkommer ham som kirkens fremste lærer.[54]) Med dette for øye har Werner Elert med rette pekt på at det her må treffes et valg mellom «zwei Arten von Luthertum», nemlig mellom Luther-forskernes utgave av moderne «Professorentheologie» og så det man med det kjente verk av Edmund Schlink kan kalle for «Theologie der luth. Bekenntnisschriften» (3. utg. 1948).[55])

At valget heller ikke her kan være tvilsomt, fremgår allerede av at det her står mellom det å kanonisere en vilkårlig historisk arbeidshypotese og så det å holde seg til «das historisch Unbestreitbare» (Elert).[56]) Men dertil kommer det avgjørende synspunkt som Schlink

didakt fra samme kant av Tyskland, d. 1561), særlig i kirke- og sakramentsyn, jfr. Karl Ecke, Schwenckfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation (Berl. 1911), dertil Erich Seeberg, Der Gegensatz zwischen Zwingli, Schwenckfeld und Luther, i Reinhold Seeberg-Festschrift (1929), bd. I, 43 ff. og særlig s. 57 ff. Begge lærte en slags realpresens i nattverden, men forbeholdt for «Kinder Gottes» (ingen manducatio indignorum, jfr. Zinzendorf i Zeyster Reden, 1747, s. 388 ff.), og liksom Schwenckfeld derfor sto sammen med Zwingli mot Luther, så innførte Zinzendorf like fra først av nattverdfellesskap mellom konfesjonene i Brødremenigheten, jfr. Zeitschr. f. Brüdergesch. VI, 1912, s. 79 og 82.

52) Jfr. Bernh. Becker, Zinzendorf im Verhältnis zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit (Lpz. 1886), s. 320 om hans forkjærlighet for «den ersten Luther», smlgn. ovenfor anm. 44.

53) Jfr. G. Hoffmann, Luther und Melanchthon, i Zeitschr. f. syst. Theol. 1938, s. 88 f., smlgn. Otto Wolff, Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung (Stuttg. 1938).

54) Jfr. G. Hoffmann, ovenfor anm. 3.

55) Jfr. W. Elert, Morphologie des Luthertums, bd. I, s. 7 f., smlgn. Hermann Sasse, Hvad er luthersk kristendom? (Oslo 1937), s. 17 ff. og 44 ff.

56) Jfr. Elert, Morphologie, ibid., smlgn. Die Kirche und Ihre Dogmengeschichte, i hans posthume verk Der Ausgang der altkirchlichen Christologie (Berl. 1957), Anhang III (s. 313 ff.), hvorav vil fremgå at han ikke betraktet det morfologiske synspunkt som uttømmende.

gjør gjeldende, nemlig at det å tolke bekjennelsesskriftene og dermed å besvare spørsmålet «hva er luthersk kristendom?», for å tale med Hermann Sasse, ikke uten videre er det samme som å drive Luther- eller Melanchthon-forskning, hvor nyttig og nødvendig dette i og for seg kan være. For her dreier det seg til syvende og sist om noe annet og mer enn Luthers eller Melanchthons teologi, nemlig følgende:

«Bekenntnisschriften sind im Entscheidenden Schriftauslegung — — —. Auf dem Ganzen der Schrift gründend wollen sie die Mannigfaltigkeit der Schriftaussagen in Artikeln der Lehre gegen Irrlehren ihrer Zeit und zum Schutze der rechten Verkündigung der gegenwärtigen und aller folgenden Zeiten zusammenfassen. Aber nicht bereits die Schriftauslegung, in der ein einzelnes Glied der Kirche sich gegenüber Irrlehren abgrenzt, ist als Bekenntnisschrift zu bezeichnen. Solange Bekenntnisschriften nur als Schriften Melanchthons neben andern Schriften Melanchthons oder als Schriften Luthers neben andern Schriften Luthers betrachtet werden, sind sie noch nicht als Bekenntnisschriften erkannt. In ihnen legt gerade nicht ein einzelner, sondern die Kirche die Schrift aus, und auch wenn sie aus der Feder Melanchthons oder Luthers stammen, sind sie doch nicht mehr Eigentum dieser einzelnen Glieder der Kirche, sondern die lehrende Kirche hat sie auf ihre Verantwortung genommen» (Schlink, s. 6 f.).

Bekjennelsen er «Schriftauslegung der Kirche» og vil derfor være «Verpflichtendes Vorbild aller kirchlichen Verkündigung und Lehre» (Schlink, ibid.). Ut fra denne kombinasjon av skrift og bekjennelse som norma normans og norma normata var det Konkordieformelen i sin tid stilte seg på Conf. Augustanas grunn og dermed i en rekke lærespørsmål stadfestet Luthers skriftforståelse og derfor også skilte ut de før omtalte «filippistiske» avsporinger. Men i det at selve formuleringen i Conf. Augustana og endog i Konkordieformelen har et visst melanchthonsk preg, ligger det en nyttig påminnelse om at det den bekjennende kirke her er interessert i, i bunn og grunn ikke er Luthers eller Melanchthons teologi, men det evangelium som de to i fellesskap har hjulpet oss til å bekjenne oss til.

Så er da alternativet for konfesjonell lutherdom i dag i grunnen det samme som det alltid har vært der hvor man har formådd å befri seg fra skoleteologien og på ny virkelig å lytte til skrift og bekjennelse. Det består ganske enkelt i med Konkordieformelen å gjøre alvor av de læreavgjørelser som fikk sin grunnleggende formulering i Conf. Augustana, og dermed med den ene, hellige og alminnelige kirke å gjøre det bibelske Kristus-vitnesbyrd som disse avgjørelser bygger på, til urokkelig sannhet for tro og forkynnelse. Det betyr da også frihet fra å sverge til noen magisters ord, det være Luthers eller Melanchthons, og dermed blir det «room for variety of theological thinkers, provided they are in agreement as to the dogma of the Church» (H. Sasse).[57])

57) Jfr. Hermann Sasse, This is my Body (ovenfor anm. 14), s. 312.

TEOLOGI OCH KYRKA I SVERIGE

Av Helge Brattgård.

Man har ibland påstått, att teologien i Sverige varit oroväckande isolerad från det praktiska kyrkolivet. Påståendet har sin grund. En jämförelse med förhållandena i många andra länder övertygar om att den svenska situationen på detta område är ganska unik. Under de senaste åren har emellertid en markant förändring inträtt i denna sterila situation. Boskillnaden mellan teologi och kyrka, som på många håll känts smärtsam och förlamande, tycks vara på väg att upphävas. I samma mån som svenska kyrkan av olika anledningar råkat in i en svårartad kris, har den svenska teologien kommit att alltmer engagera sig i de nu aktuella frågorna, som på det allvarligaste berör kyrka och folk. Den följande summariska översikten, som är avsedd som en «revy» över det teologiska läget i Sverige, tar därför närmast sikte på hur detta läge återspeglar den problematik, som ligger innesluten i denna tidsskrifts rubrik, teologi och kyrka.

För ett mera ytligt betraktelsesätt har den allt dominerande frågan i Sveriges kyrkliga liv under sista tiden varit problemet om kvinnliga präster. Det är nu icke vare sig möjligt eller önskvärt att i en översikt som denna i detalj följa den teologiska debatten kring detta spörsmål fram till de tre kvinnornas prästvigning palmsöndagen 1960.[1]) Väsentligare är det att uppmärksamma den mycket större och djupare problematik, som döljer sig bakom denna överdimensionerade fråga. På ett mycket tidigt stadium i debatten stod det klart, att de aktuella motsättningarna i frågan om kvinnliga präster blott var ett symptom på den allvarliga klyfta, som sedan länge funnits inom svenska kyrkan mellan två i princip helt olika sätt att se på den heliga Skrift. När därför det ena lägret till slut såg det som en nödvändighet att bilda en «bekännelsefront» med beteckningen Kyrklig Samling, var detta framför allt betingat av den övertygelsen, att det här gällde att kämpa på allvar för bevarandet av Guds Ords auktoritet.[2]) Det framhölls också

1) Se Hj. Lindroth, Kyrkomötet 1957 och frågan om kvinnliga präster. En teologisk orientering. Ny Kyrklig Tidsskrift 1957:5—6; dens. Kyrkomötet 1958 och frågan om kvinnliga präster. En teologisk orientering. Ny Kyrklig Tidsskrift 1959:4—5. I det följande hänvisas huvudsakligen till kortfattade, lättillgängliga artiklar, som ger orientering i det aktuella debattläget. Till detta se också Debatt om Kyrkan. En studiebok för orientering i aktuella frågor. Stm. 1958.

2) Bekännelsefrontens handlingsprogram, de s.k. 17 punkterna, återfinnes i Svensk Kyrkotidning 1960:4, och i Svensk Pastoraltidsskrift 1960:4. Jfr. ibdm. 1960:9, Kyrklig samling, — en rörelse inom svenska kyrkan.

från ledande teologiskt håll, att det här inte bara vore fråga om två olika tolkningar av några enstaka bibelord utan om två olika grundsyner. Letar man nu efter de litterära nedslag, i vilka man klart och överskådligt kan få grepp om de bärande principerna på ömse håll, ligger det närmast till hands att hänvisa till de två debattböcker, som de ledande företrädarna för de olika uppfattningarna utgivit. Den första, som utkom på våren 1958 och som ger ett positivt svar på frågan om kvinnliga präster, tar inte bara upp den teologiska problematiken utan uppmärksammar också sakens sociala och socialetiska sida.[3]) De båda strikt teologiska bidragen är författade av professor Krister Stendahl och biskop Ruben Josefson. Den förre betonar, att problemet icke är exegetiskt i ordets strängare mening.[4]) För exegeter av båda riktningarna står det nämligen klart, att de bibliska texternas historiska innebörd är entydig. Nya Testamentet betraktat som en helhet säger nej till kvinnliga präster, om man ser saken historiskt-exegetiskt. Även exegeter som står positiva till förslaget hävdar, att det för de nytestamentliga författarna givetvis föreligger hinder av principiell innebörd, som de anser vara grundade i Guds vilja. Frågan gäller alltså inte, vad som står i de nytestamentliga texterna. Frågan gäller i stället, i vad mån detta har bindande karaktär för oss nu. «Det är sålunda,» skriver Stendahl, «det *hermeneutiska* problemet snarare än det exegetiska som bör tilldraga sig vårt intresse.» Det gäller med andra ord själva bibelsynen. Och i denna driver nu Stendahl den huvudtesen, att Jesu och hans apostlars lära är bunden i sin tids miljö, som på djupet är präglad av judiska och främreorientaliska tankemönster. Samtidigt förekommer det emellertid glimtvis i Nya Testamentet tendenser eller principer, som är ägnade att spränga denna senantika ram och låta evangeliets kraft flöda fram i dess totala intensitet. Sådana glimtar finner han t. ex. i 1 Kor. 11:11 f. och i Gal. 3:28. Om man nu låter grundsynen och de tendenser, som visar sig vara på väg att spränga denna grundsyn, sluta en harmonisk fred inom kanons ram, kommer man att vanställa och djupfrysa den bibliska helhetssynen. Så sker t. ex. när man påstår, att sådana utsagor som de två nyss nämnda blott är frälsningsutsagor, vilka icke varit avsedda att gälla kyrkans liv och ordningar över huvud taget.

Mot detta hermeneutiska bidrag svarar biskop Ruben Josefsons mera systematiska undersökning av problematiken, som huvudsakligen behandlar den lutherska bibelsynen och vad som enligt bekännelsen kan sägas vara gudomlig och mänsklig rätt samt ämbetstanken.[5]) Också i

3) Kvinnan, samhället, kyrkan. Stm. 1958.
4) Ibdm., s. 138 ff. Artikeln har rubriken: Bibelsynen och kvinnan.
5) Ibdm., s. 167 ff. Artikeln har rubriken: Den evangelisk-lutherska ståndpunkten med följande underrubriker: Den lutherska bibelsynen, Gudomlig och mänsklig rätt, Ämbetssynen, Kvinnan och prästämbetet enligt Luther.

detta avsnitt är det betecknande, att författaren utgår från «en princip», utifrån vilken allt måste bedömas. Denna princip säges vara evangeliet självt, rättfärdiggörelsen genom tron, Kristusgärningen o.s.v. Det avgörande i resonemanget är dock, att det finns en nyckel, med vilken man kan låsa upp den heliga Skrift och få grepp om dess just nu giltiga auktoritet. Därmed har Josefson i likhet med Stendahl såsom obiblisk och oluthersk stämplat den tanken, att bibeln skulle äga en formal auktoritet. Josefson hävdar också, att de lutherska bekännelseskrifterna själva driver en sådan tolkningsmetod som den här urgerade. Enligt denna måste man också göra en noggrann åtskillnad mellan gudomlig och mänsklig rätt i bibeln. Endast sådana utsagor äger enligt denna uppfattning karaktär av gudomlig, för alla tider giltig rätt, som innesluter ett bud i förening med ett löfte. Denna distinktion har Josefson närmast hämtat från den tyske kyrkorättslärde Wilhelm Maurer i hans arbete Pfarrerrecht und Bekenntniss, 1957. Josefson anför i sin artikel en mängd belägg för tesens bärkraft och driver resonemanget med den klarhet och den koncisa stil som alltid utmärker honom. Enligt denna grundsyn måste det alltid föreligga ett nödvändigt inre samband med rättfärdiggörelsen, för att ett budord skall ha rättsgrundande innebörd. Så är t. ex. sakramentsförvaltningen baserad på gudomlig rätt, därför att Guds löften är knutna till densamma, och därigenom är den ett uttryck för evangeliet självt. En evangelisk-luthersk kyrka känner därför enligt Josefson inga bibliska lagar och bud för den yttre organisationen, som inte är omedelbart givna med evangeliet eller förenade med dess löften. Det hävdas också med stöd av beläggställen, att denna grundsyn föreligger i Augustana. När evangeliets syften inte längre gagnas kan varje apostolisk föreskrift falla och övergivas. Ingen biblisk utsaga är giltig enbart därför att den står inom kanons ram. Giltig är en biblisk utsaga blott om den står i evangeliets tjänst.

Denna bibelsyn och den argumentering, som den stöder sig på, har nu på punkt efter punkt blivit kraftigt bemött från det andra lägret.[6]) Några av huvudtankarna må här kort antydas. Vad man här framför allt vänder sig emot är den föreställningen, att det inom Skriftens ram skulle föreligga någon slags «princip», utifrån vilken man kunde utmönstra vissa bibelord såsom icke giltiga för alla tider. Att Kristus är Skriftens centrum eller kärna innebär enligt denna uppfattning icke, att Skriftens gudomliga innehåll skulle kunna koncentreras till några «huvudtankar», än mindre att det innanför Skriftens ram skulle finnas

6) Kvinnan och ämbetet enligt Skriften och bekännelsen. Malung 1958. För de exegetiska partierna svarar Bo Reicke: Kvinnan och kyrkans ämbete i Bibelns ljus, Åke V. Ström: Bakgrunden till Jesu apostlaval, och Bertil Gärtner: Nya Testamentets lära om kvinnan och ämbetet. Den systematiska problematiken behandlas av Bo Giertz: Bekännelsetrohet, samt Hj. Lindroth: Kvinnan, kyrkan och ämbetet. Se också R. Ekström, Protestantismens princip, i Svensk Pastoraltidskrift 1959:14; R. Holte, Reformatorisk bibelsyn, ibdm., 1959:33, 34.

«tendenser», som skulle spränga de tydliga utsagorna. Då det gäller att avgöra, i vad mån en bibelutsaga är giltig för alla tider eller icke, måste man gå till Skriften själv. Det finns enligt denna uppfattning sådant i bibeln, som icke är bindande för oss, men i alla dessa fall är det Skriften själv som avgör detta och aldrig några «principer». Av detta resonemang följer konsekvent, att Skriften t. ex. ger vissa ordningsföreskrifter, som är bindande för alla tider, och dit hör bl. a. förbudet för kvinnan att bli präst.[7])

På samma sätt förhåller det sig enligt denna uppfattning med bekännelsen. Bekännelsetrohet föreligger endast där, varest man låter bekännelsen tolka sig själv och icke sätter någon slags «princip» som översta norm för tolkningen. Biskop Giertz har i sitt bidrag till denna debattbok en synnerligen intressant teologisk uppgörelse med den tes av Maurer som nyligen berördes. Hans argumentering verkar här fullt övertygande, då han påvisar att i varje fall de beläggställen som Maurer hänvisar till, lästa i sitt sammanhang i bekännelseskrifterna, icke stöder hans tes. Giertz söker å sin sida visa, att den gudomliga rätten icke är begränsad till sådana bibelutsagor, som är förenade med ett löfte. Gudomlig rätt är faktiskt allt det som Gud stadgat för sin kyrka i Skriften. Guds ord är giltigt inte blott där det talar om syndernas förlåtelse eller innehåller ett löfte om nåd. Även det som därutöver säges i bibeln är Herrens ord. Han hänvisar i det sammanhanget till nattvardens utdelande under båda gestalterna. Att vi följer denna Kristi befallning beror inte på att den är förenad med något särskilt löfte utan blott på att Kristus så har stadgat. Synnerligen belysande är hänvisningen till Luthers ord i Stora Katekesen om dopet, av vilka det tydligt framgår, att befallningen i och för sig även utan löftet vilar på gudomlig rätt.[8])

Samma principiella motsättning, som vi nu konstaterat, återgår på punkt efter punkt i de teologiska och kyrkliga konflikter som för närvarande präglar läget i Sverige. Mycket klart går de i dagen i den debatt som förts på Sigtunastiftelsen vid en mängd olika konferenser. Några av huvudföredragen vid dessa har publicerats i en skrift, som också ger den intresserade en sammanfattande överblick över situationen.[9]) Ett stort utrymme har här beretts temat Skrift och tradition,

7) Den mest pregnanta och klargörande framställningen ger Bo Giertz i sin lilla skrift: 23 teser om Skriften, kvinnan och prästämbetet. Stm. 1958.

8) Till frågan om bibeltolkningen se R. Bring, Bibelns auktoritet och bibelns bruk, i Ordet och kyrkan, Lund 1958. Dens., Trohet mot Skrift och tradition, Svensk Teologisk Kvartalskrift 1958:4. I Svensk Pastoraltidskrift förekommer ett flertal artiklar med en från Bring helt avvikande grundsyn. Jfr. också John Cullberg, Kyrkans auktoritetsproblem i Kyrka, Folk, Auktoritet, Stm. 1960, samt S. von Engeström, Biblisk kasuistik, Svensk Kyrkotidning 1960:15. Jfr. Sverre Aalen, Eksegese til spørsmålet om kvinnelige prester, T.T.K., 1960:1, s. 4 ff. samt ibdm. 1960:2 s. 81 ff. och Leiv Aalen, Systematiske hovedproblemer i nyere svensk og dansk teologi. T.T.K., 1960:1 s. 37 ff.

9) Kyrka, Folk, Auktoritet. Stm. 1960. Till det följande se framför allt de båda bidragen av R. Holte och P. E. Persson, båda med rubriken Skrift och tradition.

som ju för tillfället tilldrar sig stort intresse i den teologiska världen. Docent Ragnar Holte, som är systematiker i Uppsala, ger en framställning av viktiga problem kring detta tema. Han förnekar att det enligt bekännelseskrifterna skulle föreligga en särskild «nyckel» eller «Schriftmitte», utifrån vilken bibelorden måste tolkas. Han driver i sammanhanget en hård polemik mot allt vad lundensisk systematisk teologi heter, under vilken både Nygrens och Wingrens s.k. kerygmatiska tolkningsprinciper hastigt förklaras vara helt villolärande. Över huvud taget gör de många värderande aspekterna i denna framställning, som klistrar schablonartade etiketter på oliktänkande, inte något sympatiskt intryck. Men läser man blott denna artikel, kan man kanske lätt få ett intryck av att här ha fått vad man brukar kalla «klara besked». Kommer man emellertid sedan till det andra bidraget, författat av docenten i systematisk teologi i Lund, Per-Eric Persson, ter sig sakerna genast helt annorlunda. Detta bidrag har för det första en helt annan karaktär. Lågmält och försynt närmar Persson sig texterna. Sakligt och klart för han läsaren från källorna in i problematiken, och mycket snart upptäcker läsaren, att denna inte är så enkel som Holte framställer den. Under sakkunnig och klargörande jämförelse med den reformerta biblicismen och den romerska teologiens bibel- och traditionssyn visar Persson, att det avgörande för bekännelseskrifterna icke är Skriften såsom en bok med kanonisk giltighet. Man letar t. ex. förgäves i dem efter ett locus, som talar om Skriften som sådan, dess auktoritet, omfång, inspiration och egenskaper. Skall man få ett grepp om deras skriftsyn, måste man undersöka hur de själva använder bibeln. Därvid finner Persson, att de alltid har en «nyckel», med vilken de går till de heliga skrifterna. Den kan sägas vara Kristus eller rättfärdiggörelsen genom tron. Utifrån denna tolkar de sedan budskapet. Som vi ser är det samma problematik, som vi tidigare mött i frågan om kvinnliga präster. De båda nu berörda bidragen ger emellertid från en annan synpunkt ett klargörande tvärsnitt genom debattläget.

I samma bok möter man ett annat aktuellt problemkomplex i den kris, som just nu präglar den svenska kyrkan och den svenska teologien. Det gäller den typiskt svenska folkkyrkotanken.[10]) Denna tanke har lancerats av Einar Billing, biskopen och teologen, som inledde en lutherforskningens renässans i svensk teologi. Närmast i kritik emot frikyrklighetens sekteristiska kyrkosyn, som sökte synliggöra och dra upp gränser för de troendes samfund och därigenom kom att begränsa

10) G. Aulén, Folkkyrkans religiösa motivering, s. 17 ff.; K. Barnekow, Folkkyrkan och kyrkfolket, s. 41 ff.; P. O. Ahrén, Folkkyrkan och staten, s. 56 ff. Jfr. till detta, G. Wingren, Kyrka och folk, i Ny Kyrklig Tidsskrift 1959:1—2; A. Runestam, Folkkyrkan, Ny Kyrklig Tidsskrift 1960:2—3. En annan syn på dessa problem redovisas i ett flertal artiklar i Svensk Pastoraltidskrift under år 1960.

själva evangeliets universalitet, och som hävdade att detta vore den «bibliska församlingsprincipen», och därigenom kom att fatta bibeln som kyrkolag, förde Billing fram sin tes om den religiöst motiverade folkkyrkan. Utifrån evangeliets suveräna universalitet är det folkkyrkans karakteristikum, att den vägrar att draga synliga gränser mellan människor som hör Gud till och «de andra». Ingen i folket är utesluten. Inga andra gränser dras kring dess medlemmar än folkets, landets och socknens egna gränser. Då Billing gick bort 1939, trodde många att det också var slut med folkkyrkotanken. Alltfort visar den sig dock ha kraft att vara den samlande kyrkosynen i Sverige, trots nya, högkyrkliga «syner» som tränger fram. Men frågan är, om själva ordet folkkyrka längre betyder detsamma som det gjorde för Billing. Man har grundade skäl att ifrågasätta detta i den nu aktuella debatten i Sverige. Vid 1958 års kyrkomöte väcktes en motion om kyrkans bättre anpassning som folkkyrka, vilken rönte stor uppmärksamhet. Begreppet folkkyrka visade sig därvid i vissa sammanhang ha fått den innebörden, att folket skall styra och ställa i kyrkan. En slags politiserande demokratiseringsprincip har sålunda insmugit sig. «Folkkyrka» blir då en kyrka, där «folket» fattas som kyrkans subjekt med bestämmanderätt också över sådana ting som kyrkans bekännelse. Att en sådan utveckling innesluter stora risker både för kyrkan och för folket är uppenbart. Gentemot sådana tendenser framträder nu från vissa håll kravet på att kyrkan måste förstå sig själv som en mera avgränsad grupp, som i bibeln har att hämta fram regler både för kyrkans och samhällets organisation och ledning. Som Gustaf Wingren påpekat innesluter emellertid båda dessa vägar en principiell lagiskhet, som var främmande för Billings folkkyrkotanke. Denna bygger nämligen på en samsyn av bibel, folk och kyrka, där alla tre komponenterna får komma till sin fulla rätt. Det är därför mångas uppfattning att den svenska folkkyrkotanken, i sin ursprungliga mening, dock ska visa sig ha kraft att ännu visa vägen för svensk teologi och svenskt kyrkoliv.

I samband med att dessa problem kommit upp till diskussion har också den brännande frågan om kyrkans förhållande till staten och till samhället över huvud taget kommit att allvarligt debatteras. Två aktuella arbeten med anspråk på teologisk karaktär sysselsätter sig ingående med dessa frågeställningar. De ställer kyrkans aktuella situation i samhället i centrum för analysen och söker besvara frågan, om kyrkan i dagens läge kan uppställa en socialetik, som kan ge människorna direkt ledning i aktuella samhällsangelägenheter. Teol. lic. Karl-Manfred Olsson, vars namn håller på att bli ett teologiskt begrepp i den svenska diskussionen, och som är anställd som Diakonistyrelsens socialetiske expert, har skrivit en bok som på allvar satt fart på den

teologiska och kyrkliga debatten.[11]) Den har fått ett mycket blandat mottagande från den mest superlativa lovprisning till en nedgörande kritik. För många enskilda och för stora grupper av det svenska folket har kontakten med kyrkan förlorat sin reella andliga innebörd, enligt författaren. Efter en kortfattad socialhistorisk exposé av de genomgripande förändringar, som det svenska samhället genomgått i form av industrialisering och urbanisering konstaterar Olsson, att den bristande kontakten mellan kyrka och folk beror på kyrkans oförmåga till anpassning inför de radikalt förändrade förhållandena. Genom en «bättre anpassning» skulle kyrkan på nytt bli en «folkkyrka». Därtill kräves emellertid att den kan uppställa en socialetik, som kan ge folket ledning. Författaren söker sedan att i polemik mot Billing grundlägga en sådan etik på grund av «den naturliga lagen», som är inskriven i människors hjärtan. I detta sammanhang är inte uppgiften att närmare analysera denna etik och dess grundläggning. Här är det nog att fästa uppmärksamheten på bokens sista kapitel, där författaren drar samman slutsatserna av sitt resonemang. Här visar det sig, att den politiserande demokratiseringsprincipen fått smyga sig in i bilden på ett oroväckande sätt. «I samma mån,» heter det, «som folket på demokratisk väg ger yttre stöd och arbetsmöjligheter åt en kyrka ... bör det också få göra sig gällande inom kyrkan själv, inte bara i det som rör organisation och administration utan även i kyrkans innersta angelägenheter, dvs. även i det som rör lag och evangelium. Tros- och bekännelsefrågor kan icke vara ett reservat blott för examinerade teologer och vigda präster.» Olsson hävdar vidare, att lekmännen måste få möjlighet att själva kunna bestämma sin ståndpunkt *i enlighet med den kristendomsuppfattning de representerar.* Trots att författaren gång på gång söker gardera sig mot anmärkningen, att det här vore fråga om en eftergift åt tidens krav på demokratisering inom alla områden, innesluter tankegången dock en tendens att låta majoritetsbeslut råda över lag och evangelium. När detta skrives är diskussionen kring boken i full gång och torde komma att under den närmaste tiden sysselsätta både teologien och kyrkan.[12])

Det andra bidraget till denna debatt är författat av docenten Gunnar Hillerdal i Lund.[13]) Han resonerar utifrån helt andra utgångspunkter. För honom är det icke fråga om någon «folkkyrka», som skall återvinna förlorade positioner. Den socialetiska grundläggning han för fram är

11) K.-M. Olsson, Kontakt med kyrkan. Stm. 1960.

12) Se t. ex. B. Gärtner, Diakonistyrelsens socialetik och Nya Testamentet, i Svensk Pastoraltidskrift 1960:13, 14; Å. V. Ström, Kyrkans socialetik, i Svensk Kyrkotidning, 1960:14, vilken artikel föranledde en längre debatt i denna tidnings följande nummer, som ger en god bild av motsättningarna och deras argumentering.

13) G. Hillerdal, Kyrka och socialetik, i Ordet och kyrkan, Lund 1960. Jfr. författarens större systematiska arbete, Teologisk och filosofisk etik. Stm. 1958.

av annat slag. Först vänder han sig skarpt emot den oreflekterade biblicismen, som vill låta enskilda bibelord få karaktären av allmänna direktiv. Han ger också exempel på hur sådana tankegångar leder in i rena godtyckligheterna. Men lika skarpt tar han avstånd från Karl Barths försök att genom ett slags analogitänkande tvinga fram en socialetik ur Nya Testamentet. Hillerdal avvisar slutligen också den danske teologen K. E. Løgstrups tes, att någon specifik kristen socialetik aldrig kan uppställas. Hans eget bidrag till debatten inskränker sig emellertid till ganska allmänna resonemang kring den kristna socialetikens kriterier i evangeliets människosyn. Till skillnad mot Olsson går han emellertid frejdigt in på de konkreta frågorna i dagens samhälle, men måste där öppet erkänna kompromissens nödvändighet. Kristendomen kan inte tillhandahålla några patentlösningar i atombombsfrågan, abortproblemet eller dödsstraffsproblematiken. Den som räknar med syndens realitet på kristet sätt måste också räkna med att ett tillstånd svarande mot kriterierna för evangeliets människosyn sällan eller aldrig låter sig uppnås.

Om man från denna mera principiella debatt kring den kristna socialetiken går till de konkreta samhällsfrågorna, kan man konstatera att dessa mer och mer tilldrar sig teologiens och kyrkans intresse. Det må vara nog att här blott peka på debatten kring alla de problem som hör samman med äktenskap och familjeförhållanden. En i maj 1959 ventilerad doktorsavhandling i Lund har som rubrik, Luthersk äktenskapsuppfattning.[14]) Här påvisas att äktenskapet enligt lutherskt synsätt är en världslig angelägenhet. Det hör sålunda inte till kyrkans maktområde att instifta och upplösa äktenskap. Detta utesluter inte att Gud har att göra också med äktenskapet, men detta gör han så att säga på lagens eller skapelsens plan. Genom kyrkan utför han en alldeles speciell gärning, nämligen frälsningsgärningen i och med evangeliet, och dit hör inte äktenskapet, men han gör mycket annat som inte sker genom kyrkan. Han skänker vår och skördetid, låter sin sol gå upp och låter sitt regn falla. På samma sätt för han man och kvinna samman och skapar genom dem nya släkten. När prästen är vigselförrättare utför han sålunda en borgerlig sysselsättning. Som Kristi tjänare i predikoämbetet däremot är han vid vigseln redskapet som bär Ordet till samvetena. Nu stannar emellertid författaren inte vid en blott idéhistorisk analys av hur Luther såg på dessa ting utan för undersökningen fram i modern tid och påvisar, hur den skapelsetanke, som bar upp reformationens syn på äktenskapet, mer och mer gått förlorad. Detta har sedan medfört att kyrkans intresse för äktenskapet samlat sig kring

14) O. Sundby, Luthersk äktenskapsuppfattning. En studie i den kyrkliga äktenskapsdebatten i Sverige efter 1900. Stm. 1959. Jfr. E. Lövestam, Äktenskapet i Nya Testamentet. Lund 1950 och S. Hellsten, Vigsel av frånskilda, i Svensk Teologisk Kvartalskrift 1959:2.

vigselns liturgiska innebörd, vilken man gärna vill se reglerad genom lagparagrafer hämtade från Nya Testamentet. Så har debatten kommit att förkrympas till en fråga, om präst kan viga frånskilda. Vi har fått se hur vigselpar med stöd av svensk lag om vigselskyldighet för präst anmält präster som stött sig på nytestamentliga ställen, vilka de i sin tur uppfattat som lagparagrafer! Också på denna punkt går det i dagen, att det i botten i svensk kyrklig debatt är fråga om hur man ska tolka Skriften.[15])

Ett annat område, där man har anledning att uppmärksamma, hur teologi och kyrka mer och mer närma sig varandra, när det gäller att lösa problemen, är själavården. Under senaste tiden har på olika håll och i skilda sammanhang kurser anordnats för vidareutbildning av präster som själavårdare, där teologi och medicin fruktbart konfronterats med de praktiska kyrkliga angelägenheterna. En utvigdad och fördjupad sjukhusprästutbildning planeras också. På flera håll pågår även en debatt om de teologistuderandenas möjligheter till själavård för egen del under utbildningstiden. I det sammanhanget har förhållandet mellan teologi och psykologi kommit att inta en central plats i diskussionen.[16]) Den har framför allt stimulerats av lektor Hjalmar Sundéns värdefulla studie, Religionen och rollerna, som är det första svenska försöket att allsidigt belysa religionspsykologiens problem.[17]) Med hjälp av begreppet roll, som hämtats från socialpsykologien och med utnyttjande av varseblivningspsykologiens forskningsresultat analyseras här en mängd religiösa företeelser. Sundén söker därvid transponera teologien till psykologiens plan och lyckas därigenom avvinna omvändelsens, mystikens och otrons problem helt nya och fascinerande drag. Genom distinktionen mellan roll och lära kommer också motsättningarna inom de religiösa gruppbildningarna i en helt ny dager. Naturligtvis innesluter en sådan metod som Sundéns vissa uppenbara risker, vilka träder i dagen, om hans resultat konfronteras med den moderna existensanalysens, något som också håller på att ske inom svensk teologi. I debatten om tro och vetande, som också varit livlig i Sverige under sista tiden kommer denna bok att betyda mycket. Den ställer även i blixtbelysning hela det teologiska läget i Sverige just nu. Den utgår nämligen från det faktum, att alla mänskliga sammanhang har sina lagar, utan vilka människan icke kan fungera. En roll väntar att bli spelad av oss. Även det religiösa livet har sina roller. Träder man inte in i sin roll står man utanför. Så är läget för de flesta just

15) G. Wingren, Den teologiska etiken just nu, i Kyrkobröderna 1960:1. Jfr. artikeln Vigselskyldigheten inför JO. i Svensk Pastoraltidskrift 1959:31, 32.
16) Se T. Bohlin, Om förhållandet mellan teologi och psykologi, i Ny Kyrklig Tidskrift 1960:2—3.
17) Hj. Sundén, Religionen och rollerna, Stm. 1959. Se recensionen av H. Ringgren i Svensk Pastoraltidskrift 1959:35.

nu. Botemedlet blir då att återuppliva gamla referensramar eller skapa nya, att med andra ord få det religiösa livet att fungera på nytt med dess regler, vanor och associationer. Den högkyrkliga riktningen i landet med dess olika schatteringar driver därvid den linjen, att det gäller att försätta människan i mässans dynamiska kraftfält. Den radikalt motsatta linjen innebär, att det för människan gäller att upptäcka Gud i den naturliga lagen. Hela denna problematik får genom Sundéns bok en synnerligen intressant belysning.

På en mängd andra områden än de nu nämnda kan man i dagens läge konstatera samma fruktbärande samverkan mellan teologi och kyrka, som den vi nu sett några belägg för. Den ekumeniska debatten visar en tendens att teologiskt djupna alltmer, även på den ekumeniska hemmafronten.[18]) Den tilltagande romersk-katolska propagandan tvingar till förnyat och fördjupat studium av en jämförelse mellan romerskt och evangeliskt tänkesätt.[19]) Det moderna församlingsarbetet i växande städer och tätorter, som går under beteckningen stewardship, och som i Norge och Danmark kommit längre än i Sverige, visar sig vara i behov av en teologisk grundläggning av både exegetisk och systematisk art. Planer på ett teologiskt arbete av denna art har också tagit allt fastare former. Samtidigt som de många praktiska frågorna kring ungdomens konfirmation och det fortsatta ungdomsarbetet ventilerats, har det blivit allt tydligare, att också detta arbete behöver en teologisk penetration. Den tendens till ökad kontakt mellan teologer och arkitekter, som präglar den internationella situationen har också haft återverkningar i Sverige, och kanske man för framtiden kan vänta viktiga resultat av detta samarbete.

Ser man sammanfattningsvis på det teologiska och kyrkliga läget i Sverige just nu är det inte lätt att få någon samlad helhetsbild. Den dogmatiska splittringen inom kyrkan har genom den senaste tidens händelser blivit alltmer markerad. Vissa strängt högkyrkliga riktningar lär t. ex. att vi äger sju sakrament och att sakramentens validitet kommer av den apostoliska successionen. Från detta håll kräves alltmer enträget en sträng kyrkotukts införande, och man ifrågasätter dopet av barn, som inte kan garanteras en kristen undervisning. Samtidigt har de aktuella stridsfrågorna fört dessa högkyrkliga grupper, som sinsemellan kunna uppvisa rätt stora divergenser, in i ett brödraskap med gammalkyrkliga och lågkyrkliga riktningar i den s.k. bekännelsefronten. Denna innesluter sålunda ur dogmatisk synpunkt rätt disparata

18) Se samlingsverket, Hemmaekumenik. Stm. 1957, med bidrag från ledande kyrkliga och frikyrkliga teologer. Jfr. G. Wingren, Svenska kyrkans ekumeniska ansvar, i Ordet och kyrkan, Lund 1959.

19) G. Aulén, Reformation och katolicitet. Stm. 1959; P. E. Persson, Romerskt och evangeliskt. Lund 1959, i Ordet och kyrkan.

element och framtiden torde få utvisa, hur länge alliansen kommer att bestå. Denna lärosplittring inom den svenska folkkyrkan innesluter många problem.[20]) Så har man t. ex. gjort uppmärksam på att de dogmatiska skiljaktigheterna *inom* kyrkan i dagens läge äro större än olikheterna mellan henne och de gamla frikyrkorna. Vad detta kan få för betydelse för hemmaekumeniken återstår att se. Å andra sidan kan man konstatera att denna dogmatiskt splittrade kyrka tvingas in i en allt större organisatorisk och administrativ steril enhetlighet. En ny pastoratsreglering, som håller på att genomföras, är ägnad att låta lokala säregenheter försvinna. En allmän likriktning och central dirigeringsiver oroar på många olika områden. Samtidigt förmärkes i folket en tilltagande öppenhet för evangeliets budskap. Sakta men stadigt ökar kyrkobesöken i stort sett över hela landet och nattvardsfrekvensen är i stigande. Kyrka och teologi i ömsesidigt samarbete står inför stora och lovande uppgifter i Sverige just nu.

20) G. Wingren, De två strömmarna, i Svensk Kyrkotidning 1959:11.

SYNDSBEKJENNELSE OG ABSOLUSJON

I THE CHURCH OF ENGLAND ETTER THE BOOK OF COMMON PRAYER*)

Av B. O. Weider

Syndsbekjennelse og absolusjon har ingen solid plass i vår norske kirke i dag. Det alminnelige skriftemål er ved å dø ut de fleste steder. Den unge generasjon vet knapt hva det er. Bortsett fra de to nordligste bispedømmer er det en meget liten prosent av nattverdgjestene som går til det alminnelige skriftemål, og de fleste steder er det falt bort.

Det private skriftemål er kommet mer i forgrunnen. Men hittil er det gitt mer en psykologisk enn teologisk begrunnelse for det. Det er talt mer om menneskets behov enn Bibelens anvisninger om det.

Vel har syndsbekjennelsen en markert plass ved høymessen. Men få finner at det påfølgende gloria inneslutter noen klar absolusjon. Og ved de spesielle nattverdgudstjenester uten det alminnelige skriftemål faller også syndsbekjennelsen bort.

Der hvor syndsbekjennelsen og absolusjonen er klarest med hos oss, er ved nattverd hos syke. Men det er å frykte at skriftemålet også der vil bli mer og mer sjeldent etter som det alminnelige skriftemål går ut.

En ganske annerledes fast og markert plass synes syndsbekjennelse og absolusjon å ha i Church of England slik vi møter det i *The Book of Common Prayer* (fork. senere til C.P.B.).

Først noen ord om C.P.B., dens opprinnelse og historie. Den avspeiler atskillig av spenningen i synet på disse ting i den engelske kirke i dag.

C.P.B. er utvilsomt en av den engelske kirkes største skatter. Den er et mesterverk i litteraturen. Men først og fremst har den fulgt og preget kirken og den enkelte mer enn noen annen bok nest etter Bibelen.

C.P.B. representerer også den autoritative lære i Church of England,

*) LITTERATURLISTE

W. K. Lowther Clarke: Liturgy and worship. *Dom Gregory Dix:* The Shape of the Liturgy. *T. W. Drury:* Confession and absolution. The Teaching of The Church of England, as interpreted and illustrated by the Writings of the Reformers of the Sixteenth Century. *Henry Wace:* Confession and Absolution. Report of a Conference held at Fulham Palace 1901—02. *Philip Freeman:* The Principles of Divine Service. *Oscar Watkins:* A History of Penance. *F. E. Warren:* The Liturgy and Ritual of the Ante-Nicen Church. *C. E. Alison Weeks:* The Confessional in Church of England. *D. E. W. Harrison:* The Book of Common Prayer. Doctrine in The Church of England (The Report of The Commission on Christian Doctrine appointed by the Archbishops of Canterbury and York in 1922. First published in 1938.) *Mortimer:* The Origin of Private Penance in the Western Church. *Flere mindre skrifter.*

ved siden av *The Thirty Nine Articles of Religion* (1562), *The Homilies* (1547) og *The Constitutions and Canons Ecclesiasticae* (1603).

Den engelske reformasjon kom som kjent atskillig senere enn på kontinentet. Henry VIII gjorde enhver reformasjon umulig selv om han brøt med paven og i 1538 forordnet at hver engelsk kirke skulle ha Bibelen på engelsk. Men det betød at reformasjonens far i England, erkebiskop Cranmer, fikk mer tid på sitt arbeid.

Luthers skrifter har utvilsomt hatt stor betydning for Cranmer. Men kanskje enda mer Melanchthon og Bucer. Han har brukt formuleringer fra Bucer i C.P.B., særlig ved ritualet for kirkelige handlinger.

Men engelske kirkehistorikere understreker sterkt at Cranmers verk ikke er et enkelt supplement til det arbeid som alt var gjort på kontinentet. Den engelske reformasjon er sui generis. Den representerer en *via media: the mean between the two extremes,* som det står i forordet til C.P.B. Den har skapt et eget produkt: *anglikanismen,* — avgrenset fra lutherdom og kalvinisme, enda skarpere fra protestantiske sekter (frikirker), nærmere Rom enn noe annet reformert samfunn, og enda nærmere den ortodokse kirke i øst. Det er den gamle kirke som ble reformert, ikke for å avskjære seg fra det som er sant katolsk, men rense det for misbruk. Mange ynder da å hevde at nettopp de representerer den katolske kirke.

Den første utgave av C.P.B. kom i 1549. Den krevde imidlertid snart en revisjon. Den tilfredsstilte ikke de mer radikale reformatorer, men bare det «katolske» parti. Bucer, som i 1549 var kommet til England som professor i Cambridge, har også i denne tid spilt en stor rolle med sine kritiske merknader, og Cranmer selv er tross sin forsiktige og konservative natur blitt mer og mer overbevist om at mer radikale endringer måtte til. Han delte jo fullt ut de reformatoriske grunnprinsipper. I 1552 kom da den andre utgaven. Bare for så vidt endringene gjelder vårt emne, vil vi senere berøre dem. Før C.P.B. av 1552 var tatt i bruk, kom det katolske tilbakeslaget i England. Den tredje C.P.B. kom så ut i 1559 da dronning Elisabeth overtok makten. Den bygget på C.P.B. av 1552 med enkelte mindre endringer. Siden er grunnkarakteren ikke endret ved senere revisjoner. Revisjonen av 1662 var et resultat av puritanernes krav. Men det ble gjort få innrømmelser til dem.

En sterkt høykirkelig retning i 19. årh. — den såkalte Oxford Movement — skapte igjen spenning omkring C.P.B. Ikke minst om det emne vi har for oss, møter vi en livlig teologisk debatt. Resultatet var at en ny kommisjon ble nedsatt for å revidere C.P.B. Det endelige resultat forelå i 1927 og representerte et kompromiss. Den hadde med et alternativt nattverdritual som nærmet seg den mer middelalderlige tjeneste, og Reservation of the Sacrament (en særskilt oppbevaring av konse-

krerte nattverdelementer — et spørsmål som har fulgt C.P.B.) ble tillatt under særskilte forhold. — Den nye revisjonen gikk igjennom med stor majoritet i de kirkelige instanser, og også i Overhuset, men den strandet i Underhuset. En forbedret utgave året etter, med konsens til noen av de protestantiske innvendingene, led samme skjebne.

Fra kirkens side hevdes det imidlertid at en ikke kan kjenne seg bundet av Underhusets avgjørelse, idet mange som ikke var medlemmer av Church of England, var med å stanse den reviderte utgaven. Og den finnes nok i mange kirker.

Det er i det hele tatt vanskelig å orientere seg i spørsmål om C.P.B., for de ulike fraksjoner innen kirken — og det spenner over et vidt register — fremhever de forskjellige utgaver. Den høykirkelige vil gjerne nevne utgaven av 1549 fremfor 1552, og selvsagt den av 1928. De lavkirkelige understreker tendensen i utviklingen i reformasjonen, og mener at C.P.B. også skal fortolkes ved de 39 artikler som er atskillig puritansk preget. — Vi får holde oss til den offisielle utgaven, den fra 1662 (med en liten revisjon av perikopene osv. i det forrige århundre). Og i fortolkningen av C.P.B. har vi mest holdt oss til reformatorenes eget syn slik det avspeiler seg i utviklingen fra 1549 til 1552, — og til uttalelser fra representative kirkelige kommisjoner og konferanser, bl. a.: Lambethkonferansen 1878, Fulhamkonferansen 1901—02 (som særskilt har drøftet vårt emne) og en kommisjon nedsatt i 1922 hvis arbeid ble publisert i 1938 (Doctrine in The Church of England). Fremtredende teologer og kirkemenn har i samtale også gitt verdifulle merknader.

•

Det er særskilt 3 steder i C.P.B. vi finner leddene om syndsbekjennelse og absolusjon:

1. *Morning and Evening Prayer* (Morning Prayer legges til grunn for den vanlige gudstjeneste søndag formiddag).
2. *Nattverdritualet* (Holy Communion).
3. *Skriftemål hos syke* (Visitation of the Sick).

Syndsbekjennelsen i gudstjenesten kom ikke med reformasjonen. Den hører utvilsomt oldkirken til, men ble i middelalderen overskygget av bekjennelsen i det private skriftemål. Østkirken har — kanskje fra den første begynnelse — hatt en dyp botsbønn med erkjennelse av «synder, misgjerninger og skrøpelighet» — og bønn om tilgivelse: «Herre, miskunn deg over oss.» Man har også funnet at oldkirkens botsbønn har overtatt flere av uttrykkene fra synagogetjenesten, noe som bare understreker hvor gammel tradisjon kirkens alminnelige syndsbekjennelse har.

Cranmer har her i sine formuleringer til syndsbekjennelsen gått langt tilbake, men har også samtidig hentet uttrykk fra reformatorene på kontinentet, ikke minst i nattverdritualet.

Men det som vi særlig vil stanse ved, er *absolusjonsordene* i C.P.B. Vi siterer dem slik de står på de tre forskjellige stedene:

1. *Morning and Evening Prayer.*
   Almighty God, the Father of our Lord Jesus Christ, who desireth not the death of a sinner, but rather that he may turn from his wickedness, and live; and hath given power, and commendment, to his Ministers, to declare and pronounce to his people, being penitent, the Absolution and Remission of their sins: He pardoneth and absolveth all them that truly repent, and unfeignedly believe his holy Gospel. Wherefore let us beseech him to grant us true repentance, and his holy Spirit, that the rest of our life hereafter may be pure, and holy; so that at the last we may come to his eternal joy; through Jesus Christ our Lord.
2. *Holy Communion.*
   Almighty God, our heavenly Father, who of his great mercy hath promised forgiveness of sins to all them that with hearty repentance and true faith turn unto him; Have mercy upon you, pardon and deliver you from all sins, confirm and strengthen you in all goodness, and bring you to everlasting life, through Jesus Christ pur Lord. — Deretter følger trøsteordene fra Matt. 11, 28, Johs. 3, 16, 1 Tim. 1, 15 og 1 Johs. 2, 1.
3. *Visitation of the Sick.*
   Our Lord, Jesus Christ, who hath left power to his Church to absolve all sinners who truly repent and believe in him, of his great mercy forgive thee thine offence: And by his authority committed to me, I absolve thee from all thy sins, in the Name of the Father, and of the Son, and of the holy Ghost.

Under analysen av disse absolusjonsordene melder det seg naturlig to hovedspørsmål: 1. Absolusjonsfullmaktens begrensning. 2. I hvilken grad åpner C.P.B. for — eller anbefaler — det private skriftemål?

1. *Absolusjonsfullmaktens begrensning.*

En kan her dele det opp i tre teser:

A. *Det er kirken som har fått absolusjonsfullmakten.*

B. *Absolusjon er forkynnelse av evangeliet.*

C. *Absolusjonserklæringen er betinget.*

Ad A.

I første omgang synes absolusjonsordene i C.P.B. å ha fått en kategorisk form, og fullmakten betrodd prestene: «- - and hath given power and commandment to his Ministers, to declare - -». Men når reformatorene bruker en så kategorisk form, er det etter manges mening for å gjendrive den vanlige oppfatning i senmiddelalderen at det alminnelige skriftemål ikke var av synderlig verdi. At det brukes

minister (tjener) istedenfor priest viser også at C.P.B. ikke er interessert i å understreke *prestens* absolusjonsfullmakt. Det kan nevnes at priest (i 1549 i nattverdliturgien) er byttet ut med minister of God's word (i 1552), uten tvil en tendens. At presten ikke skal fremheves, viser også at det er brukt 3. person: He pardoneth. Og i Visitation of the Sick står det direkte at Kristus har gitt sin *kirke* fullmakten.

Det siste må ikke glemmes når en i samme ritual understreker de sterke ord: I absolve thee —, altså helt tilsvarende den middelalderlige formel ved det private skriftemål: Ego absolvo te. På Savoykonferansen i 1661 forlangte presbyterianerne at formelen skulle bli deklarativ og betinget: I pronounce thee absolved if thou dost truly repent and believe. Biskopene mente imidlertid at: I absolve thee, var mer i overensstemmelse med Johs. 20, 23, og at betingelsen (anger og tro) alltid var underforstått. Mange hevder også at reformatorene ikke var klar over hvor sent uttrykket ego absolvo te var oppstått. Vi møter det første gang i 8. årh., men da i forbindelse med kirketukten. I det 13. årh. blir det først sagt direkte fra prestens munn i forbindelse med privat skrifte.

Reformatorene kan ikke nok understreke at absolusjonsfullmakten er gitt «til kirken, ikke til noe presteskap i kirken». Hovedsaken er ikke at presten har den, men at den er betrodd dødelige lepper, lemmer på Kristi legeme. Her hevder de å ha Skriftens ord med seg. Det er da særlig ordene i Matt 16, 19, Matt. 18, 18 og Johs. 20, 22—23.

I det første finner vi ordet til Peter: Jeg vil gi deg nøklene til himlenes rike, og det du binder på jorden, skal være bundet i himmelen, og det du løser på jorden, skal være løst i himmelen. — Her er to sett metaforer som ikke skal kobles for sterkt sammen. Etter ordene om nøklene skulle vi jo ha ventet en fortsettelse om å åpne og lukke (som f. eks. i Apok. 3, 7). Men isteden kommer binde- løse. Det tilsier oss å være varsomme med å betone nøklemakten i forbindelse med absolusjonen. — Det er heller ikke grunn til å understreke at denne makt ble gitt Peter og hans etterfølgere. Peter talte ofte som disiplenes representant. Dessuten kommer ordene om å binde-løse igjen i Matt. 18, 18, og da til hele disippelflokken.

Som kjent er binde-løse en rabbinsk formular som betyr å forby-tillate. I begge Matteus-stedene står εκκλησία, tilsvarende det hebraiske kahal, — de to eneste ganger i evangeliene. Menigheten er betrodd den myndighet som tillå synagogen: å fatte avgjørelse i spørsmål om rett og galt, sannhet og villfarelse. Et eksempel på denne binde-løsemakt finner vi på apostelmøtet i Acta 15.

Hovedordet om absolusjon er Johs. 20, 22—23. Rimelig er det at det var andre enn apostlene til stede den kvelden. Parallellstedet (Luk. 24, 33) tyder på det. Det var menigheten som var samlet, og menigheten var det som fikk fullmakten. Mente Jesus at det skulle dreie seg om en ordning ved apostlene alene, måtte han ha uttrykt seg klarere.

Kirken som sådan har fått fullmakten, og derved de som kan tale i kirkens navn, og som av kirken har fått oppdraget.

Ad B.

Absolusjon er forkynnelse av evangeliet. Her møter vi en klar tendens i C.P.B. Reformatorene og de som senere har arbeidet med de godkjente revisjoner, har vært meget omhyggelige i formuleringene. Ordene minister og ministry som stadig går igjen, understreker at presten er en tjener bare, en Guds ords tjener. Uttrykkene declare og pronounce peker i samme retning. Gud alene tilgir synden. Presten erklærer ved absolusjonen Guds tilgivelse ved Guds ord. Det er forkynnelse. Og det tales om at bare de får tilgivelse som «believe his holy Gospel». Og prestens tjeneste er en «ministry of God's holy word» (nattverdliturgien). Det er Guds hellige ord som løser, ikke noe menneskes. — I samme retning peker også de 5 trøsteordene fra Bibelen som følger på absolusjonsordene i nattverdritualet.

«Absolusjonen er evangeliets stemme, ved hvilken Ordets tjener, ikke i sitt eget navn, men i Kristi navn og autoritet, forkynner og meddeler til ham som bekjenner, syndenes forlatelse» (Cranmer). Gud alene kan tilgi. Kirken kan erklære og uttale med autoritet og virkning, den guddommelige tilgivelses faktum. Kristus alene kunne vekke opp Lasarus, mens disiplene kunne ta gravklærne av ham — på Kristi ord.

Hovedsaken er da ikke at denne Ordets tjener er en prest, men at han representerer menigheten og er opplært i Guds ord.

I denne vide betydning, at «absolusjonen er evangeliets stemme», oppfatter reformatorene Johs. 20, 23. Det er summen av hele budskapet som er betrodd kirken. Parallellstedet i Luk. 24, 47 kommenterer Johannesordet: «at i hans navn skal omvendelse og syndenes forlatelse forkynnes for alle folkeslag». Det tales om syndstilgivelse i videste forstand, men også om at syndene fastholdes hvis ikke omvendelse finner sted.

Disiplene svarte på Jesu ord i Johs. 20 ved å gå videre med å forkynne evangeliet og forrette dåp og nattverd. Det er intet siden som tyder på at disiplene har oppfattet Jesu ord som et spesielt skriftemålsord. Det ville være nokså underlig om Jesus skulle ha benyttet den første anledning til å samles med sine disipler etter oppstandelsen, til å tale med dem om dette. Mer sannsynlig er det at han ville tale til dem om det store budskap som var blitt dem betrodd ved hans død og oppstandelse, og som de i den Hellige Ånds kraft skulle bringe videre.

Slik ble Johs. 20 fortolket senere, f. eks. av Fulhamkonferansen. Det dreier seg om en fullmakt «til hele kirken, og som en sum av det budskap den er betrodd».

Ad C.

Absolusjonserklæringen er betinget. Den er først betinget av troen på Guds ord, som vi har sett. Men det sies også klart at absolusjonen

gjelder bare dem «that truly repent» (Morning Prayer) eller «truly repent and believe in Him» (Visitation of the Sick). I nattverdritualet er samme sak uttrykt, men med litt andre ord: «all them that with hearty repentance and true faith turn unto Him.» — Og før syndsbekjennelsen og absolusjonen inneholder ritualet alvorlige formaninger til selvprøvelse og oppriktig anger.

2. *I hvilken grad åpner C.P.B. for — eller anbefaler — det private skriftemål?*

I de tre første århundrer etter reformasjonen var det private skriftemål lite brukt i Church of England. Men ved Oxford Movement kom det sterkt i forgrunnen, og nyttes i betraktelig grad i dag. Det er utgitt et utall bøker i de senere år, dog ikke så mye for å klarlegge det private skriftemåls plass i Skriften og kirkens historie, men mer til hjelp for skriftefedre og skriftende. De har skriftestoler i mange av kirkene, og de innbyr til skrifte til bestemte tider.

Det private skriftemål har vært og vil være atskillig av et spenningsmoment i den engelske kirke. Til en viss grad kan nettopp forskjellen i synet her markere forskjellen mellom høykirkelighet og lavkirkelighet. Det tales med forkjærlighet om skriftemålets sakrament, selv om C.P.B. klart sier at det bare er to sakramenter, og de 39 Articles bekrefter det. Mange anglikanske teologer synes ikke å legge særlig brett på bestemmelsen om to sakramenter, men nærmer seg nesten Tridentinerkonsilets fastslåing av 7 sakramenter.

Det er to steder i C.P.B. hvor det vises til privat skriftemål:

1. *I innbydelsen til nattverd,* med den særskilte formaning som etter C.P.B. skal leses ved en gudstjeneste på forhånd, står det til slutt:

> «And because it is requisite that no man should come to the holy Communion, but with a full trust in God's mercy, and with a quiet conscience; therefore if there be any of you, who by this means cannot quiet his own conscience herein, but requireth further comfort or counsel, let him come to me, or to some other discreet and learned Minister of God's Word, and open his grief; that by the minstry of God's holy word he may receive the benefit of absolution . . .»

2. *I forskriftene for Visitation of the Sick:*

> «Here shall the sick person be moved to make a special confession of the sins, if he feel his conscience troubled with any weighty matter. After which confession, the Priest shall absolve him (if the humbly and heartily desire it) after this sort» (og så følger absolusjonsordene).

Hvis en lar ordene fra C.P.B. tale for seg selv, må vi si at det private skriftemål er anerkjent av kirken, dog ikke som noe ordinært og van-

lig, og langtfra noe obligatorisk med en detaljert oppregning av synder. Det er ikke betraktet som den normale vei til å oppnå syndstilgivelse (legg merke til: «if there be any of you who cannot quiet - -» og «if he feel his conscience troubled - -»).

Tendensen i C.P.B. trer også tydelig fram når en studerer de forskjellige utgaver, hvor en er gått bort fra uttrykk som «confession to a priest» til «open his grief», fra «priest» til «learned Minister of God's word», mens ordet «secretly» er sløyfet.

I Visitation of the Sick har vi samme tendens. Her sto det direkte (1549) at den samme absolusjon som blir brukt overfor den syke, skal bli brukt i alt privat skriftemål. Det siste ble strøket i 1552 og siden ikke kommet inn. Det kan altså ikke uten videre overføres på en vanlig skriftemålspraksis slik som mange synes å mene. Legg også merke til parentesen om absolusjonen: «if he humbly and heartily desire it —». Vi skal også notere oss at absolusjonsordene her er umiddelbart fulgt av en bønn om barmhjertighet og nåde. Det er Guds egen tilgivelse som er det essensielle. — Når ordet priest er brukt i forbindelse med Visitation of the Sick, ligger det intet prinsipielt i det. Det er bare brukt i forskriftene, ikke i noen formular, og da bare som titelbetegnelse.

At reformatorene i England skiftet ut det middelalderlige private skriftemål med den nåværende syndsbekjennelse og absolusjon i gudstjenesten, var av mer gjennomgripende betydning enn noe annet i reformasjonsverket. Det vanlige syn på reformasjonstiden var at sikkerhet for tilgivelse bare kunne fås ved privat skrifte. Reformatorene går sterkt imot dette ut fra prinsippet om at syndsbekjennelse er tilstrekkelig overfor den krenkede part. Synd mot Gud bekjennes for Gud uten noen menneskelig intervensjon. C.P.B. er utrettelig i å understreke syndsbekjennelsen «for Guds ansikt».

Men det betyr altså ikke at privat skrifte ikke kan være av stor verdi i spesielle tilfelle hvor en ikke kan finne fred i sin samvittighet ved den alminnelige forlikelsens tjeneste ved ord og sakrament. Det er dog vesensforskjellig fra Romerkirkens skriftemål. Derfor renser da også som nevnt reformatorene C.P.B. for alle slike uttrykk som kan lede tanken på det. Skriftemålet representerer ikke et tribunal hvor presten er dommer. Her er det ikke spørsmål om absolusjonsmakt, men om absolusjonsnåde. Skriftemålet er mer cura animarum enn en dommerhandling. Absolusjonen også i det private skriftemål er Ordets trøst og hjelp som en personlig forsikring til plagede samvittigheter.

I og for seg er det derfor ingen vesensforskjell mellom det alminnelige og det private skriftemål. Det er anledningene som er forskjellige. Guds tilgivende nåde er den samme.

Reformatorene understreker sterkt det frivillige ved det private

skriftemål: «Det er imot sann kristen frihet at noe menneske skulle bli forpliktet til oppregning av sine synder, slik som det hittil har vært i blindhetens og uvitenhetens tid.» (Fra Homilies om Boten.)

Reformatorene kom til dette syn på skriftemål ved studium av Skriften og oldkirken.

Det er ikke plass i denne artikkel til å gå nevneverdig inn på Bibelens og oldkirkens syn, bare så vidt skissere utviklingen. Flere av skriftordene har vi alt berørt, bl. a. Johs. 20, 23 hvor reformatorene er enstemmige om å hevde at det tales om forlikelsens tjeneste i videste betydning. Det er vel ikke tvil om at skriftord er tatt ut av sin sammenheng for å gi Romerkirken støtte for privat skrifte. I 1 Johs. 1, 9 er det utvilsomt tale om en bekjennelse for Gud. Og når Matt. 8, 4 er tatt til inntekt for privat skrifte: Gå og te deg for prestene, — så er dertil å si den spedalske var renset før han gikk. Jak. 5, 16 er også nevnt. Men her er det tale om en gjensidig broderlig bekjennelse: «Bekjenn eders synder for hverandre —.»

Fra romersk-katolsk side er skriftemålet på en eiendommelig måte befestet ved at μετάνοια er oversatt med poenitentia, og det tilsvarende verbum til poenitentiam agere (se Matt. 3, 2 og 8 og ikke minst Luk. 24, 47: «et praedicari in nomine eius poenitentiam et remissionem peccatorum etc.»). En slik oversettelse har gitt ordet μετάνοια en bestemt retning etter hvert som skriftemålet ble utviklet. En kom bort fra den opprinnelige mening, og uttrykkene ble tatt til inntekt for en senmiddelaldersk praksis i kirken.

Hvis det private skriftemål er instituert i Skriften, er det underlig at det ikke gis nærmere forskrifter, f. eks. i pastoralbrevene. Det er derimot flere ganger tale om åpen syndsbekjennelse for mennesker eller syndsbekjennelse for Gud.

De aller fleste teologer i Church of England er enige om å hevde at en i førnikensk tid ikke finner spor etter privat skrifte for en prest som et forordnet ledd. Det er den åpne kirketukt vi møter, med offentlig bekjennelse av synd som krenket menigheten, og ofte sett i relasjon til spørsmålet om adgang til nattverden. C.P.B. nevner et sted ønskeligheten av å fornye en slik åpen kirketukt.

Samtidig med denne offentlige kirketukt, kom liturgiske syndsbekjennelser i bruk etter hvert som liturgiene vokste fram.

Det åpne kirketuktsystem gikk så lenge menighetene var små og oversiktlige og den moralske standard høy. Men da kristendommen offisielt seiret, verden nominelt ble kristen og samfunnet mye mer komplisert, kunne ikke en sånn åpen kirketukt gjennomføres. Det synes som om enkelte prester på menighetens vegne ble satt til på grunnlag av samtale å avgjøre om det i de forskjellige tilfelle var nød-

vendig med offentlig bot for igjen å få adgang til nattverden. Men presten hadde ingen absolusjonsfullmakt.

I 459 ble under Leo I det private skriftemål for en prest istedenfor den tradisjonelle bekjennelse coram publico anerkjent, ut fra det synspunkt at mange ville holde seg borte fra offentlig bekjennelse og dermed fra nødvendig oppgjør, ikke bare for ydmygelsens skyld, men også for den risiko en løp ved å kunne bli rettslig dømt. Dessuten kunne en offentlig bekjennelse skandalisere menigheten. Enda understrekes imidlertid ikke prestens absolusjonsmakt.

Ikke minst under barbarenes invasjon i kirken ble omkring 600 det private skriftemål vanlig for å verge nattverdbordet, og som en sikkerhetsventil i en åndelig fattig tid. I 763 ble det gjort obligatorisk, i 1215 bestemte som kjent Laterankonsilet at alle skulle gå til privat skrifte en gang i året, og til slutt gjorde Tridentinerkonsilet det private skriftemål faktisk til frelsesbetingelse.

*

At de engelske reformatorene så klart i dette spørsmål, slik som C.P.B. gir uttrykk for det, og som vi har prøvet å skissere det, støttes av autorative uttalelser senere i den engelske kirke. Vi nevner noen:

Convocation i 1873 (et møte av geistlige i erkestiftet Canterbury) understreker «den fulle og udelte syndenes forlatelse ved Jesu Kristi blod, til dem som sørger over sin egen syndighet, bekjenner alt for den allmektige Gud, med fullt forsett om forbedring i livet, og vender seg med sann tro til ham. Det er kirkens ønske at alle dens barn på denne vei og ved disse midler skulle finne fred. I denne ånd er formene for syndsbekjennelse og absolusjon ført inn i dens offentlige gudstjenester. Dog, som en trøst for plagede samvittigheter, har den gjort en særlig bestemmelse i to unntagelsestilfelle.» — Så nevnes de to steder i C.P.B. som vi har behandlet tidligere, og det konkluderes med at disse ikke autoriserer kirkens tjenere til å kreve en nøyaktig oppregning av synder, eller kreve privat syndsbekjennelse som betingelse for å motta nattverden, eller påby eller endog oppmuntre til et regelmessig privat skrifte, eller hevde at det skulle være en betingelse for å oppnå det høyeste åndelige liv.

The Lambeth Conference 1878 har åpenbart hatt dette dokument foran seg og slutter seg i sak og delvis formuleringer til det. Det føyer til til slutt: «På samme tid må ikke dette forståes som at en på noen måte ønsker å begrense bestemmelsen i C.P.B. om trøst og hjelp til plagede samvittigheter.»

Fulhamkonferansen 1901 som var sammensatt av representanter for ulike syn, drøftet disse spørsmålene grundig. Resultatet foreligger i en hel bok. De er kommet fram til mye av det som er fremholdt i vår

artikkel: at fullmakten i Johs. 20, 23 er betrodd hele kirken og som en sum av evangeliets budskap, — at kirken fullfører dette oppdrag ved ord og sakrament og kirketukt, — at privat skriftemål ikke kan sees å ha eksistert i flere hundre år etter kirkens grunnleggelse, — og at C.P.B. under visse omstendigheter åpner for privat skrifte og absolusjon.

I hvilken grad det skulle oppmuntres til privat skrifte eller ikke, hersket ikke enighet. Noen mente at det burde oppmuntres til privat skrifte fordi det var av stor verdi for det åndelige og moralske liv. Andre hevdet imidlertid at en alminnelig tilskyndelse ikke var rett, og at privat skriftemål skulle betraktes som noe eksepsjonelt.

Den *kommisjon som 1922* ble oppnevnt av erkebiskopene av Canterbury og York, og som hadde fått den oppgave å klarlegge kirkens tro ut fra det siktepunkt om hva det innen Church of England var enighet om, og i hvilken grad det var mulig å forminske eksisterende divergenser, har også litt med om vårt spørsmål i sin publikasjon *Doctrine in the Church of England (1938)*. I spørsmålet om syndsbekjennelse og absolusjon presenterer de full prinsipiell enighet. De forklarer utviklingen av det private skriftemål i og med at det offentlige kirketuktsystem ikke var realiserbart da kristendommen ble statsreligion. Men de understreker samtidig at kirken ikke må avskrive kirketukten, men holde på de midler som anledningene gir til å øve kirketukt når det gjelder adgangen til sakramentene. Ellers understreker kommisjonen sterkt reformatorenes syn at basis for absolusjonen er evangeliet selv. Den er proklamasjon av Guds tilgivelse med evangeliets autoritet, til den som oppriktig angrer, en proklamasjon som innebærer forlik med Gud og i ham med de helliges samfunn. For så vidt står det offentlige og det private skriftemål likt.

Kommisjonen mener at behovet for bekjennelse overfor mennesker er stort i dag. Privat skriftemål over store deler av verden understreker det. Men selv om privat skrifte er kommet mer i bruk, så hverken pålegger eller tilrår den autoritative lære i Church of England den alminnelige og regelmessige bruk av privat skrifte. For så vidt er det ikke skjedd noen endring. Etter C.P.B. er det private skriftemål en Ordets tjeneste som er åpen for alle, men ikke obligatorisk for noen. Eller som det rent populært sies i Church of England: *all may, none must, some ought.*

Amerikanske glimt.

The Christian Century, sannsynligvis det mest innflydelsesrike av Amerikas kirkelige tidsskrifter, har instituert en ganske interessant tradisjon. Ved hvert av de tre siste ti-års-skifter har det henvendt seg til en rekke fremstående — fortrinnsvis kirkelige — personligheter for å avlokke dem et personlig tilbakeblikk på det forløpne tiår. Hovedspørsmålet har vært dette: hvorledes har Deres meninger forandret seg? — Med andre ord en noe lødigere utgave av det Marienlystske: Hva jeg mente, hva jeg mener. I ikke liten grad er det de samme personer som er blitt hjemsøkt fra gang til gang. Disse serier gir et ganske interessant billede av svingningene i amerikansk religionsdebatt.

Vi skal ta et kort blikk på 1960-serien før vi gir oss av med noen spredte kommentarer.

Bidragsyter nr. 1 var John C. Bennett, professor ved Union Theological Seminary, New York, som for 20 år siden med stolthet karakteriserte seg som «A changed liberal — but still a liberal». Bennett skildrer hvorledes først inntrykkene av 30-årenes økonomiske krise sammen med påvirkningen fra Reinhold Niebuhr, senere direkte innflytelse fra Karl Barth gradvis har ført ham bort fra hans ungdoms optimisme i retning av reformatorenes menneskesyn. Bennett mener at Barths angivelige fornektelse av «naturen» blir overdrevet av storparten av hans fortolkere; konklusjonen synes helgardert i alle retninger: «I now have *some* appreciation for Barths stress on the contrast betwen the content of revelation and the content of *the traditional forms* of natural theology.» (Uthev. v. undertegnede.)

På lignende måte har forfatteren modifisert men ikke oppgitt sin ungdoms begeistring for the «social gospel» og en «kristen sosialisme». Selv om han under inntrykk av begivenhetene og utviklingen etter hvert er blitt oppmerksom på fordelene ved en «mixed economy», beklager han at en tradisjonell individualistisk tenkemåte i Amerika hindrer en sosialisering av f. eks. medisinalvesen og kringkasting.

Virkelig i villrede føler Bennett seg derimot i spørsmålet om atomopprustning. Han antyder at liksom 30-årenes internasjonale begivenheter fikk ham til å snu om fra «pragmatic pacifist» til «pragmatic nonpacifist», kan en videreutvikling av atomvåpnene og rustningskappløpet tvinge ham til på ny å melde pass. Men til nå har han ikke sett kirkens forpliktelse som annet enn et generelt kall til å tvinge mennesker til å være mennesker, ikke blott og bart politiske vesener med den mentalitetsbegrensning som derav følger.

Denne utenrikspolitiske tvilrådighet synes imidlertid fremmed for bidragsyter nr. 2: Karl Barth in persona. Med sin velkjente blanding av ungdommelig friskhet og alderdommelig ordrikhet beretter Barth om sine personlige sorger og gleder gjennom et tiår som ikke på noe punkt har rokket ved hans meninger. Bredest oppmerksomhet viser han utenrikspolitikken. Med megen lidenskap gjentar han sine anklager mot den vestlige verden for å ha behandlet kommunismen med forståelsesløshet og umenneskelighet. «What if the luckless era of Dulles and Andenauer should come to an end? What if the German Lutherans wold one day turn from their evil ways? What if from the Vatican or from Geneva instead of meaningless

generalities a prophetic-apostolic word of repentance and peace were to be heard one morning? One hardly dares to hope for such å thing. But perhaps such a thing, or a similar thing, could still occur before the end and the new beginning of all things. Why exclude such a possibility?»

Altbert C. Outler, bidragsyter nr. 3, er likeså teologisk professor, han repreesnterer for øvrig metodistene i kommisjonen for Faith and Order. Outler forteller humørfylt hvorledes han i sin personlige utvikling har gjennemlevet det 18., det 19. og det 20. århundre. Han skildrer sin vei inn i den liberale teologi og ut av den igjen. Oppdagelsen av hvorledes det 19. århundre radikalt brøt med en samlet kristen tradisjon har tvunget ham til å knytte forbindelesn videre bakover. Han er grepet av «the vision of a Christian theology that gives history its full due; that makes way for the future without having to murder the past; that begins and ends with the self-manifestation of God's Mystery in our flesh and our history; that binds itself to Scripture but also claims scriptural authority for a rational hermeneutics; that opposes human pride and speaks of God's healing grace without despicing or exalting the creature, that unites justice and mercy without resorting either to legalism or to antinomianism . . . .»

Bemerkelsesverdig må det vel kalles at tidsskriftet deretter har gitt ordet til Billy Graham, som jo ikke alltid er blitt behandlet med utsøkt velvilje i dets spalter. Det er akkurat 10 år siden Graham opplevde sitt gjennombrudd som masse-evangelist, og det er da naturlig for ham å ta et tilbakeblikk over denne sin virksomhet. Det var meget uforberedt at han kom inn i offentlighetens — og teologiens — søkelys, hevder han, og som følge av dette utsatte han seg ofte for misforståelser. «How I wish I could take back some of the statements made in those early days because of immaturity or a lack of knowledge and experience.» Graham dokumenterer en økende forståelse for «evangelism» i kirkenes liv, men nevner samtidig at han for sin egen del er kommet til å tenke noe mer beskjedent om massemøtenes betydning som evangeliseringsmiddel. For øvrig beretter han hvorledes det forløpne ti-år har befestet ham i hans bibelsyn, utvidet hans ekumeniske horisont og understreket betydning av den kristne esjatologi.

I en påtagelig motsetning til samtlige de refererte står H. Richard Niebuhr, den yngste av de to berømte Niebuhrbrødre, som etterlyser «a resymbolization of the message» og uttrykker sin anerkjennelse for Bultmann. Tilsynelatende kan dette virke som om han nå vender seg i stikk motsatt retning av det han gjorde da han i 30-årene var en av bannerførerne for opprøret mot den liberale teologi; men selv hevder han at der finnes en dypere sammenheng i hans utvikling. «If my Protestantism led me in the past to protest against the spirit of capitalism and of nationalism, of communism and technological civilization, it now leads me to protest against the deification of Scriptures and of the church.» Både liberalisme og ortodoksi har skapt seg en falsk plattform utenfor selve den historiske strøm med dens bestandige fornyelse — det som nå må komme, er en historisk relasjonisme. Vi må gjøre alvor av åpenbaringens historisitet ved bevisst å avskrive «any doctrines of what lies back of the historical event».

En representant for samtidig jødisk teologi kommer til orde gjennom Will Herberg, professor ved Drew University. Herberg er nok den av bidragsyterne i serien som mest uforbeholdent tilstår at hans syn har endret seg i løpet av det siste ti-år. «This profoundly theological insight — that man's «nature» is his historicity . . . I might not have denied at the opening of the decade, but I certainly did not make

much of it. Today it has become the very touchstone of my thinking . . .» På denne basis tar Herberg til orde for en fornyelse av læren om «natural law», ikke på basis av rasjonale funderinger, men på basis av en «historisk logikk». — I denne sammenheng uttrykker han sin begeistring for Edmund Burke og et «konservativt» samfunnssyn. Men den veldige oppslutning om religionssamfunnene i dagens Amerika synes for ham å forfuske nettopp religionenes historiske innhold. Og dagens internasjonale situasjon synes, historisk vurdert, å avsløre at verden er kommet inn i en blindgate der ikke så lett finnes noen utgang fra.

Edward John Carnell, professor ved Fuller Theological Seminary, beretter hvorledes den flodbølge av uvitenhet og ukristelig dømmesyke som reiste seg mot den nye bibeloversettelse, the Revised Standard Version, førte ham til brudd med fundamentalismen og til en bevisst identifikasjon med det han kaller «classical Orthodoxy».

Formannen for Southern Christian Leadership Conference, den navnkundige unge neger-baptist-prest Martin Luther King som ledet negrenes bussboycott i Montgomery, Alabama, 1955—56, kommer så til orde. Også han beretter om en teologisk utvikling. Fra sin ungdoms fundamentalisme via liberal teologi til en syntese av liberalisme og «ny-ortodoksi». Hans redegjørelse for sin omfattende filosofiske og teologiske lesning virker nærmest litt komisk i forhold til hans noe banale definisjoner av hva han har fått ut av lesningen. — Det som interesserer, er imidlertid hans redegjørelse for hvorledes hans møte med «social gospel» og Gandhi's ikke-volds-taktikk har inspirert ham til kamp for sosial rettferdighet mot segregation og økonomisk utbytteri.

Reinhold Niebuhrs innlegg er på mange måter en replikk til de foregående bidrag i serien. I likhet med sin bror åpner han med å minne om sitt opprør mot tradisjonell liberal teologi og sosialetisk optimisme i 30-årene, samt med å fastslå at han ansikt til ansikt med «ny-ortodoksiens» senere fase føler seg som «a liberal at heart» og angrer en del av sine tidligere bredsider mot liberalismen. — Han kan for øvrig ikke forstå de teologer som i de siste år har latt seg drive til atompasifisme. Atomvåpnene innebærer prinsipielt ingen ny etisk konflikt, de har bare potensert den konflikt som alltid vil være der. Dens utfordring til teologien er derfor ingen annen enn denne: den stiller oss på prøve hvorvidt vi vil holde fast med kristendommens realistiske menneskesyn eller unnfly og søke skjul hos den etiske perfeksjonisme. I det hele trenger kirken fortsatt å besinne seg på Guds barmhjertighet for derved å lære å tenke beskjedenere om fromhetens rolle i historien og å solidarisere seg med alle mennesker i bevisstheten om den felles avmakt.

Karl Barth får en morderisk salve for sin lettsindighet og tankeløse overtagelse av kommunistiske slagord og for den dilletantisme som utfolder seg i hans politiske samtidskritikk. «No amount of religious and theological insight can help him to form a responsible discriminate decision in our present perplexities, without a more perfect knowledge of the actual factors which make for war and those which make for peace.» Men Barths politiske utskeielse er ikke et isolert fenomen, den henger sammen med en overhåndtagende tendens til abstraksjon og konsekvensmakeri i hans tenkning som helhet. «Barth's assumption that the price of religious and prophetic detachment from the illusions of our culture must be the acceptance of his whole eschatological system may be regarded as either the inevitable egotism of a very great man or as the consequence of the degeneration to a system of a religi-

ously creative attitude. What 17th-century Lutheran orthodoxy did to Luther in a century, Barth managed to do to his own thought in a few decades.»

Serien så langt kan gi stoff til mange refleksjoner. Bare noen få i et nøtteskall. Bemerkelsesverdig er det sterke innslag av sosial-etisk og politisk interesse, likeså den på det nærmeste absolutte mangel på filosofisk og estetisk problembevissthet. Man får et sterkt inntrykk av at kontaktflaten mellom kirken og det «verdslige» liv i disse henseender er, ikke en *mindre*, ikke en *større*, men rett og slett en *annen* enn på våre breddegrader. Ganske umiskjennelig har den Niebuhr-ske «nyortodoksi» (som ikke minst «The Christian Century» har båret sitt tydelige preg av), båret meget av arven fra «Social Gospel»-teologien videre. I Amerika var den liberale teologis erkjennelsesoptimisme primært en avlegger av den omfattende sosial-etiske optimisme. I Europa ble det store vendepunkt den første verdenskrig med dens etterfølgende «Untergang des Abendlandes», i Amerika ble det først og fremst den økonomiske krise omkring 1930 med opplevelsen av at den amerikanske samfunnsvekst, selve den påtagelige inkarnasjon av Guds velsignelse, brøt sammen. På den ene side av Atlanteren: en «kulturkrise» med tyngedepunkt i dogmatikken, på den annen: en «samfunnskrise» med tyngdepunkt i etikken.

Man skal selvfølgelig være varsom med generaliseringer. Barths betydning også i Amerika er hevet over diskusjon. Paul Tillich, som langt på vei har utkonkurrert Niebuhr-familien i kampen om amerikanernes gunst, kan i en viss forstand kalles metafysiker par excellence. Nettopp i sommer har filosofiprofessor ved University of Minnesota Paul Holmer mottatt kall til Yale's teologiske fakultet. Ikke desto mindre er kløften mellom teologien og åndslivet i øvrig bemerkelsesverdig (ikke dyp, men) bred. Noe som nok p.d.e.s. henger sammen med at den herskende universitets-filosofi i så høy grad er preget av ren sproganalytikk, p.d.a.s. med teologiens eiendommelige plass i samfunnet. Ved statsuniversitetene har den, som følge av forholdet stat/kirke, i prinsippet vært utestengt. En rekke av de gamle private (kirkelige) universiteter har i tidens løp fjernet seg fra sin opprinnelige «church affiliation» og er blitt sæter for en inter-konfesjonell teologi, ofte — særlig en mannsalder tilbake i tiden — med en meget løselig tilknytning også til Bibelen. Til gjengjeld har de fleste denominasjonelle teologiske seminarer — i likhet med en rekke mer og mindre ekumeniske Bible Institutes — vært sæter for en meget bastant fundamentalisme, og deres kontakt med forskning og internasjonal debatt har vært mer enn liten. Der har altså vært nærpå vanntette skott mellom de to lag av amerikansk teologi, og det ene av disse har dessuten vært sterkt oppdelt gjennom innbyrdes gjerdehegn. Alt dette er i hurtig ut- (og av-) vikling i dag. Teologien ved de store universiteter er blitt mer kirkelig og teologien ved mange av de kirkelige institutter er blitt mer åpen for debatt og påvirkning.

Men behovet for en bred kontakt mellom teologi og kulturliv synes foreløpig, i hvert fall i de ledende teologiske skikt, i hovedsak innskrenket til den sosial-etiske arena. Viktig og betydningsfullt nok — selvfølgelig. Men den noe pragmatiske tendens til å vurdere de ulike teologier utfra graden av optimisme/pessimisme i deres menneskesyn samt utfra deres brukbarhet for videre sosial-etisk fremstøt — er allikevel ganske påtagelig i de foreliggende tiårs-vitnesbyrd.

Per Lønning.

TEOLOGISK LITTERATUR

Lektionshandledning · för konfirmandundervisningen. Av Stig Hellsten, Helge Brattgård og Gustaf Dahlbäck. Gleerups Förlag (Malmö) 1959, 261 s.

Det skal en god del mot til for å gi ut en leksjonshjelp. Enhver metodisk tilrettelegning krever nemlig både at en skjærer bort mye stoff som i og for seg hører med, og at en velger noen få metoder blant alle som står til rådighet. Dermed utsetter en seg for kritikk både av teologisk og pedagogisk art. Men behovet for undervisningsskisser er der, og derfor skal utgiverne ha ære for tiltaket.

Veiledningen er bygget på den forutsetning at storparten av tiden under konfirmantforberedelsen brukes til gjennomgåelse av Luthers lille katekisme. Dessuten bør de unge føres inn i Bibelens, gudstjenestens og kirkeårets verden. På dette grunnlaget bygger de opp 36 leksjoner.

Hver enhet er delt i fire deler: Først en teologisk og metodisk drøfting av lærepunkt eller stoff, deretter en undervisningsskisse av varierende lengde. Til skissen er knyttet noen råd om hvordan stoffet gjøres anskuelig. Endelig gis forslag til arbeidsoppgaver.

En første gangs gjennomlesning gir inntrykk av at forfatterne har levert et solid arbeid, både teologisk og metodisk. Stoffutvalget er vel gjennomtenkt, disponeringen av enhetene er lett å følge, og mange gode metodiske vink gis. Innledningskapitlet om undervisningens ytre ramme og sjelesørgeriske side står i en særklasse. Det meste måtte uten videre kunne være oppskrift også for en norsk konfirmantprest.

Når jeg i det følgende antyder litt kritikk, skal det ikke svekke inntrykket av hva som er sagt i det foregående.

Iblant synes stoff-fordelingen å være noe ubalansert. Eksempelvis brukes hele fem leksjoner på nattverden, mens den tredje artikkel bare får plass i fire. Jeg savner mer bevisst bruk av den rike fortellingsverden og eksempelsamling som vi har til troslæren i Bibelen. Dersom dette stoffet hadde vært tatt mer i bruk, ville det svekke inntrykket av at fremstillingen er noe for intellektualistisk. En kunne ønske at presten fikk flere vink om hvordan selve undervisningsgangen kunne preges også av de unges aktivitet. Anskuelighetsmaterialet er slett ikke alltid så anskuelig som det kunne gi utseende av. Det gjelder både tegninger og skjematiske fremstillinger. Men enkelte forslag, særlig av dem som synes å være hentet fra Pfendsack: Kennst Du den Weg?, har stor bildekraft i seg. Det forundrer at forfatterne ikke går grundig inn på hvordan vi ved hjelp av organisatoriske og metodiske tiltak kan overvinne ulempene med de store konfirmantflokker.

Og likevel, en meget god hjelp for presten som vil gi konfirmantene en solid og aktuell undervisning.

Aasmund Dale.

PASTORALTEOLOGISK HÅNDBOK

The Pastor at Work. 414 s. Concordia Publishing House, Saint Louis, Missouri 1960.

En bok som gir førstehånds kjennskap til Missourisynodens prinsipper og praksis m.h.t. prestens virke. Den spenner vidt — fra innføring i Nytestamentets syn på menighetens vesen og prestens stilling og oppdrag, til særlig viktige og vanskelige kasus i sjelesorgen og til gode råd m.h.t. prestens opptreden på prekestol, ved alteret osv.

Boken er et samleverk. Omlag 20 forfattere har gitt sitt bidrag. Derved vil

selvsagt fremstillingen bli noe uensartet, men hver sak får samtidig en behandling som man må kunne regne som representativ for kirkesamfunnet.

Missourisynodens profil er her som ellers skarp: Streng luthersk konfesjonalisme, fundamentalistisk bibelsyn, lokalmenighetens selvstendighet m.h.t. kall av prester, kirketukt osv.

Når man leser et verk som dette, sier man stundom til seg selv: Noe tilsvarende skulle vi hatt her hos oss. Det som ligger nærmest å sammenlikne med, er Skagestads pastorallære. Den var for sin tid et solid og aktuelt arbeid. Men hva har ikke de mellomliggende år brakt oss av endring både i kirken selv og i dens forhold til folk og stat! Og det er vel å frykte at en bok skrevet ut fra dagens forhold ville være akterutseilt innen meget kort tid. Men nettopp derfor kan en bok skrevet ut fra ganske andre forhold gi oss verdifull lærdom m.h.t. hva vi dog har å takke for og m.h.t. de savn som vår folkekirkelige ordning betyr. Vi har godt av stundom å se lenger enn til de krav som opinion eller kirkerett stiller til oss som prester og i stedet stanse for storheten og alvoret i at vi først og sist er: Guds tjenere, Kristi treller, vitner for evangeliet, forvaltere av en nådegave, og sammen med de troende for øvrig innlemmet i et kongelig presteskap. Men så skal også kapitel som The Doctrine of the Call minne oss om gamle bibelsk-lutherske sannheter om forskjellen mellom det alminnelige prestedømme og pastoratet som en Gud-villet ordning. Missourisynoden understreker sterkt at den som skal tjene publice i menigheten skal ha et ordentlig kall. Han må i samsvar med bekjennelsen være «regularly called», og det vil si «mediately called» gjennom de ordnede organer.

Menighetens ansvar for barnas opplæring i kristen tro og sed blir meget sterkt understreket og praktisk lagt til rette. Her sies kloke og viktige ord om Principles of Lutheran Education, vi blir minnet om ansvaret som hviler på et kristent hjem, vi hører om kirken som hjemmenes hjelper i denne sak, om konfirmasjonens plass i sammenhengen osv.

Avsnittet om kirketukten er klart og klokt skrevet. Det kan minne oss andre både om det vi må savne rent offisielt og om det vi burde praktisere under de former som er våre spesielle rent historisk.

Kapitlet om The Stewardship of Money er saklig sterkt og vil vekke uro hos oss som ofte ordner slike ting «som vi best kan». Man kan si hva man vil om amerikanernes måte å forenkle saker og ting på, men pedagogisk treffer de i alle fall sømmen på hodet. Eller hva skal man ellers si om denne formuleringen: The Christian is forgiven, forgiving, for giving!

Mange ting ellers burde nevnes, men det er ikke mulig i denne sammenheng. Bare en ting som viser at fundamentalismen stundom har sine praktiske vansker under moderne forhold: Vielse av fraskilte er tydeligvis et enda større problem i Amerika enn hos oss. Så har man måttet gi etter m.h.t. vielse av fraskilte (på bestemte vilkår riktignok) med henvisning til 1 Kor. 7, 15! som anvendes om det forhold at «the former marriage cannot be re-established».

Jeg ville gjerne anbefale ikke bare prester, men også andre som kjenner på ansvar for kirkens situasjon i dag og i morgen, å lese denne boken.

Olav Hagesæther.

Otto Friedrich Bollnow — Ernst Lichtenstein — Otto Weber: *Der Mensch in Theologie und Pädagogik. (Veröffentlichungen des Comenius-Instituts.) 79 s. Quelle & Meyer, Heidelberg 1957.*

Dette hefte gjengir tre foredrag holdt på en konferanse arrangert av Comenius-Instituttet (Evangelische Arbeits-

stätte für Erziehungswissenschaft). Titelen er konferansens tema, og den etterfølgende diskusjon er også referert.

Prof. Weber, Göttingen, har behandlet «Det bibelsk-teologiske menneskebilde og dets betydning for oppdragelsen». Hans hovedtese er at *imago Dei* ikke er noe mennesket har, som eiendom eller egenskap, men et forhold. Gud har gjort mennesket til sin partner, men først i Jesu forhold til Gud er gudsbildet realisert. Den pedagogiske konsekvens: I troen på det ene sanne menneske Jesus Kristus skapes den ydmyke og åpne solidaritet med alle mennesker, ikke i idealistisk tro på «det beste» i mennesket, men i modig og kritisk realisme.

Prof. Lichtenstein, Münster, stiller det filosofisk-pedagogiske spørsmål om menneskets «Erziehbarkeit». Denne består i 1) muligheten til å utvikle sine anlegg, 2) barnets imøtekommende beredskap, 3) evnen til åndelig kommunikasjon. Menneskets utvikling til modenhet er i første rekke avhengig av de sosial-kulturelle faktorer, og er ikke en naturnødvendig prosess. Spørsmålet om oppdragelsens mulighet munner derfor ut i en appell til vårt pedagogiske ansvar.

«Eksistensfilosofi og pedagogikk» heter bidraget av prof. O. F. Bollnow, Tübingen. Mens pedagogikken arbeider ut fra den forutsetning at menneskets utvikling er en kontinuerlig vekst, fører eksistensfilosofien inn begrepet «de diskontinuerlige prosessers pedagogikk». Denne regner med stadig tilbakevendende kriser i menneskelivet, og dens form er appellens, formaningens. Til tross for det ustadige gir formaningen mulighet for ved fritt valg å komme utover kriser og feilsporinger. (For en nærmere orientering om Bollnow, se artikkel av Ivar Asheim: Eksistensfilosofi og pedagogikk, PRISMET nr. 6 og 7, 1958.)

Jeg tilstår gjerne at ingen av disse artiklene har fått meg til å hoppe i taket av begeistring. Språket er det mest forskruete tysk jeg har lest på lenge. Her er rebus-setninger på 100 ord og mer, og her er en affektert bruk av fremmedord («propulsiver Drang und prospektiver Wille zur Steigerung, zum Plus-ultra»). Men dette er jo et subjektivt inntrykk hos en norsk leser. Verre er det at man får mistanke om at alt dette fine og vanskelige ofte dekker over ganske ordinære ting, etter oppskriften: Hvorfor gjøre det lett, når det kan gjøres vanskelig? Dette gjelder særlig Lichtensteins foredrag. De andre gir visse impulser, men neppe grunnlag for en *norsk* samtale mellom pedagogikk og teologi.

Åge Holter.

Friedrich Hahn, *Die evangelische Unterweisung in den Schulen des 16. Jahrhunderts. 136 s. Heidelberg 1957.*

Takk vere det verdfulle arbeid menn som J. Meyer, J. M. Reu, F. Cohrs, O. Frenzel o. fl. har nedlagt, er det ikkje lite me etter kvart har fått vita om kristendomsundervisinga i reformasjonshundreåret. Likevel fyller denne korte, og likevel på si vis grundige framstillinga eit sakn, for ei samla framstilling av kristendomsundervisinga i skulane i denne epoken har me ikkje hatt før.

Boka er så mykje viktigare som det jo fyrst frå reformasjonen av eksisterer kristendomsundervising som eige skulefag. Rett nok formidla skulane også tidlegare elementær kristendomskunnskap, men då berre gjennom stoffet i skrive- og leseøvingane og ved at elevane tok del i gudstenestelivet. Men ved reformasjonen vert det sett av serskilde timar til denne undervisinga. Det er altså kristendomsfaget si grunnleggingstid me her får opplysing om. Nærare grunngjeving treng det då vel ikkje om ein hevdar at boka er til uvurderleg hjelp for den som vil sjå dette faget i det rette historiske perspektiv.

Den store føremonen ved denne boka er at ho på få sider presenterer eit overmåte rikt kjeldestoff. På grunnlag av kyrkjeordningar, skuleordningar, skuleplanar og lærebøker syner forfattaren vokster og utvikling i det nye faget. Det er eit rikt nyansert bilete han teiknar. Serleg gjeld dette lærebøkene. Dei viktigaste av desse får uførleg individuell omtale. Ved å lesa ca. 35 sider kan ein difor no gjera seg opp ei meining om dei ABC-ane, katekismene og katekismeforklåringane, bibelverssamlingane, summariene osv. som var i bruk på luthersk grunn i det 16. hundreåret, noko som før ville ha kosta mykje arbeid og strev. Dessutan vil ein ved hjelp av kjelderegistret og notane kunne finne fram til dei bibliotek der også dei meir sjeldne kjeldene er tilgjengelege.

Ein støyter av og til på den meining at kristendomsundervisinga frå fyrst av berre er katekismeundervising. Dette synet vert her grundig korrigert. Forfattaren gjer det klårt at undervisingsstoffet i røynda er ganske allsidig. I skuleordningane vert såleis nesten alltid salmar og bibelsk stoff nemnt i same andedrag som katekismen (s. 29). Ein annan ting er at det, etter som det lid lenger ut i reformasjonshundreåret, gjer seg gjeldande ein tendens til å dra inn i undervisinga meir omfattande dogmatiske skrifter som t. d. Augustana og den såkalla Examen ordinandorum (av Melanchthon) — sjølvsagt då berre i dei øvste latinskuleklassane.

Det saklege problem forfattaren er mest oppteken av, er høvet mellom reformasjon og humanisme. Hans tese er at det etter reformasjonen går føre seg ei latent humanisering av kristendomsundervisinga, som heilt naudsynleg måtte ende i det 17. hundreåret sin såkalla «naturlege pedagogikk» (Comenius, Ratke) (s. 82). Serleg to faktorar skal ha drive utviklinga i denne leida. For det fyrste at det i dei såkalla «Spruchbücher» (bibelverssamlingar) går føre seg ei oppblanding av bibelsk stoff med sentensar av antikke forfattarar (s. 38 ff.). For det andre at dei gamle ideane om naturleg lov, naturleg fornuft, naturleg gudserkjenning osv., som for ein stor del er stoisk tankegods, via Melanchthon vinn innpass i skulen gjennom lærebøker som er avhengige av han (s. 81 f.). — Dette er i og for seg ein tankevekkjande tese, som vel ikkje er heilt utan grunnlag. Men full dekning for han har forfattaren ikkje. Det materialet han legg fram er altfor einsidig og spinkelt. Truleg har faktorar som han ikkje tek omsyn til, såleis t. d. det spiritualistiske straumdraget i tida, også hatt sitt å seie. Og dessutan veit me vel litt for lite om Melanchthons teologi endå til å felle så sikre domar om dei impulsar som har gått ut frå han.

Likevel er det ikkje perspektivet framover som er den veike sida ved boka — tvert om er dette i hovudtrekka godt teikna —, men heller perspektivet bakover. Ein kunne ha venta at ei framstelling av den evangeliske kristendomsundervisinga i det 16. hundreåret hadde fortalt litt meir om det omskiftet som skjedde ved reformasjonen og om bakgrunnen for det. Forfattaren konsentrerer seg for einsidig om utviklinga etter at omskiftet har skjedd. Dette vert ikkje utan fylgjer: Det lukkast ikkje på nokon overtydande måte å syne det *typisk reformatoriske*. Såleis er kapitlet om kristendomsundervisinga sitt vesen (s. 9 ff.) heller tynt. Ein spør seg om verkeleg alt kan vera sagt med definisjonen av kristendomsundervising som «Übung im Worte Gottes» (s. 12 ff.). For det fyrste er det ikkje innlysande at kategorien «Übung» er sjølve grunnkategorien i denne samanhengen. Og for det andre spør ein kvar det spesifikt reformatoriske ligg i denne definisjonen. «Übung» måtte då i alle høve tolkast slik at det typisk reformatoriske i forståinga av omgrepet «Wort Gottes» kom fram. Men det skjer ikkje. Forfat-

taren synest heller å representere eit litt diffust, barthiansk påverka «Wort-Gottes»-omgrep (sjå t. d. s. 16 og 110). — Ein ting som kan ha verka uheldig i denne samanhengen, er den *formale disponeringa* av stoffet. Utvortes synspunkt som metodespørsmål, art og omfang av undervisingsstoff osv. fortrengjer ein djuparegåande sakanalyse.

Ein skal ikkje stole for fast på denne boka i utgreiingar av teologihistorisk karakter. Men det forhindrar ikkje at forfattaren har levert eit verdfullt tilskot til religionspedagogisk faglitteratur. Det er fortenstfullt nok å ha presentert eit så mangslunge og vanskeleg tilgjengeleg stoff i ei så grei og oversiktleg form.

Ivar Asheim.

Vera Molland: *Helg og høytid i hjemmet. Land og Kirke 1959. 125 sider.*

Fru Mollands lille bok er en verdifull gave til alle norske hjem. Her får vi en både levende og interessant innføring i kirkeårets høytider og hele rytme, og vi får en mengde praktiske råd og gode ideer som kan hjelpe oss til å gjøre kirkeårets rytme også til hjemmets rytme. Gjennom det alt inspirerer hun sine lesere til å fornye de kristne tradisjoner i hjemmets liv og til å ta bedre vare på det som ennå er i behold av slike trekk iblant oss. En vanskelighet som noen husmødre kanskje vil kjenne på her, er at somme av forslagene krever så vidt mye av tid, til dels også av midler, at de av den grunn kan falle utenfor ens praktiske muligheter. Men stort sett vil de fleste kunne makte det meste av det som her foreslås for å skape høytid i hjemmet i samsvar med kirkeåret.

Fremstillingen er spekket med historiske og teologiske opplysninger som har mye å gi både for leg og lærd. Boken gir dermed også et godt grunnlag for undervisning og for samtale med barna om våre høytider. Den kan være til stor nytte både i hjem, skole og kanskje også i studiesirkelarbeid.

Else Skagestad Aalen.

TO PRAKTVERK

Wolfgang Fritz Volbach: *Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike in West- und Ostrom. Format 31—24 cm. Hirmer Verlag, München 1958.*

Sigrid og Håkon Christie: *Norske Minnesmerker. Norges kirker. Bd. 1—2. Østfold. Utgitt av Riksantikvariatet. Bd. 1, 262 s., bd. 2, 361 s., ill. Forlaget Land og Kirke, Oslo 1959.*

Ja, dette var noe til praktverk! Man fristes til å si at illustrasjonsmaterialet i W. F. Volbachs «Frühchristliche Kunst» er perfekt. Det forekommer en umulig å kunne oppnå bedre gjengivelser enn dem vi her har i de 226 svart-hvitt bildesider og de 40 fargereproduksjoner. De fleste bildene er nyopptak. Ikke minst interessante er de mange bilder fra Istanbul og Thessalonika. Et par av bildene fra San Vitale i Ravenna er så glimrende at man nesten får illusjonen av selv å stå i rommet. På hver bildeside står anført hvor gjenstanden eller bygningen er å finne, hva den forestiller og fra hvilken tid den skriver seg. En innledning på noen og tretti sider gir en god innføring i emnet og bakerst i verket får man på drøye 50 store sider en instruktiv beskrivelse av hvert enkelt bilde med litteraturhenvisninger. I disse siste finner vi hyppig professor H. P. L'Oranges navn.

Verket er ingen avhandling, men en nøktern og vitenskapelig vel fundert presentasjon av det som kunstforskningen til nå er kommet fram til på dette felt. I så måte er verket egnet til å veilede ikke bare interesserte teologer, men også fagfolk, kirke- og kunsthistorikere.

Utvilsomt med rette gjøres det gjel-

dende at den tidligkristne kunst ikke representerer en epigonaktig forringelse av den klassiske kunst, men utgjør en relativt selvstendig kunstnerisk nydannelse. Med frühchristliche Kunst tenkes det her ikke *bare* på kunst i kirkens tjeneste. Uttrykket er brukt i en videre betydning som betegnelse for den epoke hvis kunstneriske formspråk preges av det nye kristne innhold. Dette nye innhold krever delvis nye billedlige former og, det er kjent nok, legger et nytt innhold inn i symbolene fra den førkristne kunst. Volbach har selvsagt syn for sammenhengen mellom kunsten og idéen og kunstspråket og troens innhold. Det kommer tydelig fram hvilken ledende rolle evighetshåpet og i det hele det eskjatologiske må ha spilt også i etterapostolisk tid. Interessant er iakttagelsen av sammenhengen mellom det kjente ichtys-fisksymbolet og sakramentene.

Det aller meste av verkets rike bildemateriale er hentet fra kirkens verden. Men man finner også fine bilder f. eks. av Galerius-buen i Thessalonika og av en rekke diptycher.

Verket vil glede og berike enhver teolog og vil henrykke alle som er glade i sakral kunst.

Det ligger omfattende studier til grunn for Sigrid og Håkon Christies gedigne verk om kirkene i Østfold. Arbeidet tok for alvor til i 1949 da finansieringen ble gjort mulig ved opprettelsen av Norges Almenvitenskapelige Forskningsråd. Men viktige forarbeider var gjort lenge før, bl. a. i 1904—13 ved B. E. Bendixen, senere ved Anders Bugge og i 1930-årene ved Harry Fett.

Første bind gir en forholdsvis bred oversikt over kirkene og inventaret. Her er hovedlinjer trukket opp, særpreget ved de forskjellige kirker fremhevet, samtidig som de er søkt plasert i en videre sammenheng. Bindet er delt i tre hoveddeler hvorav første del omhandler arkitekturen. Denne delen er uhyre interessant og spenner fra første avsnitt om trekirker fra middelalderen til siste om konstruksjoner og detaljer. Annen hoveddel heter Innredning og fargeutstyr og tredje hoveddel er om kunsthåndverk og har med en mengde emner, fra det om de hellige kar til de siste om votivskip og bøker. Til slutt har vi oversikt over kirkegård og gravminner, noter, litteraturhenvisninger og plansjer.

I annet bd. finner vi en topografisk ordnet detaljbeskrivelse av hver enkelt kirkebygning med alt tilhørende inventar. Til grunn for inventarbeskrivelsen ligger en omhyggelig nyregistrering eller inventarisering parallell med den som i samme tidsrom er foretatt med storgårder i samme fylke. Som en verdifull detalj vil jeg nevne at malerier og innskrifter på altertavler, prekestoler og epitafier osv. er gjengitt og beskrevet. En unntagelse er visstnok altertavlen i Hovin kirke, hvor innskriften ikke kan sees å være gjengitt.

En må i og for seg beklage at det ikke har vært mulig, på et par unntagelser nær, å foreta en tilsvarende systematisk bygningsarkeologisk undersøkelse av kirkene. Men det er jo innlysende at slike undersøkelser, med utgraving av gulv, avhugging av puss osv., vil være særdeles tid- og kapitalkrevende. Og vi må bare glede oss over at vi endelig er i ferd med å få et pålitelig og meget leseverdig praktverk om norske kirker, et verk som alle norske prester og interesserte lekfolk må eie ett eller flere bind av og flittig lese.

Bildematerialet er meget rikt og mange av bildene er en fryd. Særlig takknemlig bør vi være for de mange utmerkede grunnriss, oppriss og detaljriss. Ellers må jeg slutte meg til de anmeldere som har pekt på at illustrasjonsmaterialet er noe ujevnt. Det er ikke vanskelig å levere en liste over interiørbilder som er for mørke og uskarpe og inventarbilder som er altfor

små. Man får inntrykk av at det ved opptak ikke alltid er nyttet fullstendig fototeknisk utstyr.

Det store verket om Norges kirker har fått en god start. Det fylke som er behandlet, har bevart en rikdom av kirkelige minner fra middelalderen. Seksten av fylkets stenkirker er fra middelalderen og ikke mindre enn 22 døpefonter er fra samme periode, de fleste romanske.

Men den gode starten skyldes så visst ikke bare materialet, men i enda høyere grad Riksantikvariatet og de høyt kvalifiserte forfattere. Hermed være verket på det beste anbefalt (som 50-årsgave el. l.!) til frydefullt gjennomsyn, til oppbyggelig studium og til forskningsmateriale.

Nils Bloch-Hoell.

Leo Baeck, *Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig. Franz Delitzsch-Vorlesungen 1955. Kohlhammer, Stuttgart 1958. 64 s. 6 portr.*

Det berømte *Institutum Judaicum Delitzschianum* som først var i Leipzig, men som etter nazistenes maktovertagelse måtte «rømme» til Wien og til sist på en måte eksisterte videre i London, har siden 1948 vært knyttet til universitetet i Münster, under ledelse av professor Rengstorf. Denne institusjon, hvis oppgave det er å formidle kjennskap til jødedommen blant kristne, til kristendommen blant jøder, avholder hvert år en gjesteforelesningsrekke som er benevnt etter instituttets grunnlegger, Franz Delitzsch (1886).

Forelesningene 1955 skulle den tidligere overrabbiner i Berlin, dr. *Leo Baeck,* en av forgrunnsfigurene i moderne jødedom, holde. P.g.a. sin dårlige helse kunne han dette først sommeren 1956; i november samme år døde han, 83 år gammel. Forelesningene ble holdt uten manuskript, men ble tatt opp på lydbånd, og nå utgitt, forsynt med minutiøst utarbeidede anmerkninger av prof. Rengstorf.

Forelesningene er knyttet til navnene Moses Mendelssohn, Moses Hess, Walther Rathenau og Franz Rosenzweig. De gir ingen biografi, men med disse personer som symboler på strømninger og tendenser, tegnes mesterlig kort og pregnant den moderne jødedoms historie.

Denne historie er veien fra ghettoen til det moderne europeiske kultur- og industrisamfunn, fra jødisk til europeisk bevissthet — og igjen tilbake til jødisk selvbevissthet.

Moses Mendelssohn var den første som i opplysningstiden brøt seg vei til det europeiske samfunn, forandret sitt navn og lærte seg tysk. Han fikk følge av mange som gjorde seg sterkt gjeldende i det 19. århundres masse- og industripregede samfunnsliv — på kontinentet frem til 1930-årene, fra da av flyttes tyngdepunktet mer til USA og Israel.

Moses Hess som stod Karl Marx nær, forsøkte å bringe noe av jødedommen, nemlig *rettferdighets*idealet, med over i den nye *sosiale* tenkning og bevegelse; den stor-industrielle *Rathenau* (AEG) var riktignok tilsynelatende fullstendig assimiliert med det europeiske samfunn, i 1922 endog utenriksminister i Det tyske rike, men i sitt studerkammer leste han ikke desto mindre midrasjim og andre verker fra «fedrene». Hva hos ham er i brytning, finner ny utløsning i menn som *Franz Rosenzweig,* som døde bare 42 år gammel, og *Martin Buber* — disse representanter for jødisk ny-ortodoksi; de lærer seg hebraisk og går veien tilbake til jødedommen.

Enhver som av teologisk eller generell historisk interesse gjerne vil lære noe om *vekselvirkningen mellom jødedom og det moderne Europa,* han anskaffer seg denne billige bok og leser den ikke bare én gang, men vender tilbake til den og leser den om igjen.

Magne Sæbø.

TO PROFETSTUDIER

Joh. Lindblom, *A Study on the Immanuel Section in Isaiah. Isa. VII, 1—IX, 6. Studier utg. av Kungl. Human. Vetenskapssamf. i Lund 1957—58:4. 57 s. Gleerup, Lund 1958.*

Hartmut Gese, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40—48) traditionsgeschichtlich untersucht. Beiträge z. hist. Theologie, Bd. 25. 192 s. J. C. B. Mohr, Tübingen 1957.*

Nestor blant gammeltestamentlere i Sverige, professor Johannes Lindblom i Lund, inntar i fagverdenen en fremskutt posisjon — vesentlig grunnlagt ved arbeider innen profetologien. Han er nå et stykke inn i annet decennium som emeritus, men tar ikke desto mindre fortsatt del i forskningen; således har han på 50-tallet bl. a. fremsatt en ny tolkning av Ebed-Jahve-sangene, bidratt til fornyet debatt om den gammeltestamentlige eskatologi, og nå sist, i den bok som her står til anmeldelse, behandlet det vanskelige avsnitt Jes. 7:1—9:6. Og sammenligner man hans nåværende oppfatning i dette spørsmål med hva han tidligere har ment om samme, f. eks. i sin store bok om profetismen i Israel (1934), noterer man ikke bare visse divergenser, men også en beundringsverdig vilje til å oppta nyere og nyeste synspunkter.

Lindblom legger stor vekt på eksegesen, — men en eksegese med oversikt, og han fremfører sine overveielser, som alle har sentral karakter, under stadig debatt med nesten alle de arbeider til emnet som er fremkommet siden århundreskiftet. Derfor blir hans bok, også uavhengig av de konkrete resultater, en nyttig orientering i spørsmålsstillingene.

Imidlertid er ikke hans arbeide i første rekke en eksegetisk studie. At det just er avsnittet 7:1—9:6 hos Jesaja, som tas opp til undersøkelse, nødvendiggjøres heller ikke av eksegetiske enkeltheter, men av spørsmålet om komposisjonshelheten. Utgjør de til dels meget forskjellige utsagn i dette avsnitt en «egen samling», og i tilfelle på hvilket grunnlag?

Spørsmålsstillingen er ikke på noen måte ny. I «Jesaja's Erleben» (1928) beskrev Karl Budde Jes. 6:1—9:6 som en egen samling, som skulle være forfattet av profeten selv til hjelp og styrkelse for hans disipler, hvorfor han kalte samlingen for en profetens «Denkschrift». Noe annerledes turnerer Wilhelm Vischer det samme spørsmål i 1955, når han tolker 7:1—9:6 i rammen av den kongelige Sionsfest, som Hans-Joachim Kraus mener seg å ha påvist (1948/51). Har Lindblom noe tilsvarende helhetsaspekt?

En del av svaret skulle vel være antydet av selve titelen, idet Lindblom, mot vanlig praksis, betegner hele avsnittet 7:1/9:6 som 'the *Immanuel* section in Isaiah'. Man må uvegerlig spørre hvorfor — så omdebattert som den engere Imm.-perikope alene er. Men det vil vise seg at man her er ved en hjørnesten i fremstillingen.

Fremstillingen bæres av en hovedinteresse: å løse opp den spenning som er oppstått ved at så vidt forskjellige utsagn er komponert sammen; gjøre helheten til en begripelig helhet.

Måten som dette blir gjort på, er etterhånden blitt meget ordinær. Utsagnene (man vil i dag kanskje like gjerne si den profetiske preken) blir innordnet i den tidshistoriske situasjon; spenning eller motstridigheter i helheten kan bli forklart på forskjellig vis, men i vid utstrekning blir saken gjort til et spørsmål om kronologi. Ved å postulere en forskjellig datering av de enkelte utsagn tror man seg ferdig med «ujevnhetene» i teksten.

De springende punkter i Lindbloms tankeføring er kort disse: Den tidshistoriske ramme for vår «comparatively coherent unity» er angitt i 7:1,

det er den såkalte syrisk-efraimittiske krig 734/3. I denne krigssituasjon hører alt det følgende hjemme, men på ulik vis.

Profeten Jesaja er, etter kallelsen kap. 6, domsforkynner; og dommen står fast, at også over Juda skal straffen komme ved Assurs hånd. Men «i krigens første dager» (s. 41) tvinges denne 'idé' i bakgrunnen, og alle profetens tanker samles om en annen idé; dommen 'utsettes'; for før den kommer, skal det komme et «interregnum» (s. 39, 56), et «intermezzo» (s. 27), et «interval of unprecedented happiness» (s. 41) — og denne lykkelige mellomtilstand skal hitføres av den prins som *dronningen* vil komme til å føde og som skal bli kong Akas' etterfølger på tronen: Immanuel.

Men «ikke lenge etter prinsens fødsel» skiftet Jes's holdning. Den lykkelige tid kom ikke; tvert imot tilkalte Akas dommen, ved å tilkalle assyrerne. Nå er det ikke lenger håp og glede som preger utsagnene, men igjen er det domsforkynnelsen.

Derved kommer vårt avsnitt til å falle i to grupper av utsagn: a. utsagn før eller i begynnelsen av krigen, b. utsagn senere eller etter krigen. — Etter innledende bemerkninger (kap. 1) behandler da Lindblom den egentlige Imm.-perikope, Jes. 7:2—17, (kap. 2—3) og i tilknytning til denne følgende tekster: 8:1—4 9—10 11—15. 9:1—6 og også Jes. 17:1—6 (kap. 4—5). Alle disse tilhører den første gruppe. Dernest følger behandlingen av 7:18—25 og 8:5—8 11—22 som tilhører den annen gruppe, (kap. 6—7). Til avslutning følger konklusjoner og spesialanmerkninger til bl. a. messiasspørsmålet (kap. 8—9).

På denne måte har altså Lindblom forsøkt å løse 'Minneskriftets' gåte, ved nemlig å anta at det gjenspeiler en skiftning i Jesajas holdning under den syrisk-efraimittiske krig, fra håpet om et lykkelig interregnum ved Immanuel til radikal domsforkynnelse over Juda, likevel ikke i den rette kronologiske orden. Det er et interessant forsøk; men dets åpenbare mangler og dets kronologiserende og psykologiserende argumentasjon gjør det likevel vanskelig å godta det.

Det er nemlig fortsatt like diskutabelt om man bør løse spenningen opp i et 'før' og et 'etter'; den kan like så gjerne være en teologisk spenning i Jes's forkynnelse, den samme tosidighet som vi møter i kap. 6.

Mens Lindblom tidligere har hevdet at Jes. 6—8 er en enhet, er det påfallende hvor lite hensyn han her tar til kap. 6, utover *doms*-aspektets begrunnelse i kallelsesvisjonen. Dette kan tas som et tegn på svakhet i den nåværende oppstilling — og det så meget mer som det kunne vært ønskelig at han på dette punkt hadde tatt opp en nærmere diskusjon med professor Engnell i Uppsala, som ikke bare har vendt seg energisk imot den litterær-kritiske skoles ensidige fremstilling av profeten som domsforkynner, men som også har behandlet Jes. 6 i en større monografi.

Til forklaring på de nevnte utsagnsgruppers nåværende sammenfletning i 7:1—9:6 påpeker Lindblom at samlerne gjerne forbandt stoff med felles eller antitetiske idéer. Men på den måte kan man forklare nesten en hvilken som helst rekkefølge. I den nåværende forskningssituasjon ville man meget mer vært takknemlig for å få en grundig form- og tradisjonshistorisk undersøkelse av avsnittet. Det savnes, likeså en sterkere hensyntagen til det davidiske spørsmål når det dreier seg om et avsnitt som så eksklusivt taler om davididen Akas og Immanuel, om Juda og Jerusalem.

Lindbloms rammeforklaring til Jes. 7:1—9:6 må sies å stå svakt og vil neppe vinne almen tilslutning, så heller ikke hans løsning av Imm.-spørsmålet. Men på den annen side inneholder hans studie et fond av verdifulle enkeltiakttagelser og overveielser som burde vært

gjort lettere tilgjengelige ved et sakregister eller et stedregister.

Hartmut Gese i Tübingen har under ovennevnte 2. titel utvidet og utgitt sin dissertasjon for Karl Elliger. Det er en meget spesiell detaljundersøkelse som neppe vil være å finne i det alminnelige prestebibliotek, men som vil være av aller største betydning for Esekielforskningen, hva angår de siste ni kapitler.

Esek. 40—48 følger på de eskatologiske kap. 33—39 og under form av en visjon skildres her det nye tempel som skal reises etter utlendigheten (40—42), ennvidere ordningene i dette tempel (43—46) og endelig landet som omgir templet (47—48). Av denne tilsynelatende vel gjennomtenkte disposisjon har de større innledninger hittil villet slutte at dette «Verfassungsentwurf» er en litterær enhet.

Gese kommer imidlertid til et ganske annet resultat, i diskusjon med og med delvis støtte fra tidligere spesialarbeider til Esek. fra vår tid.

Teksten i disse kap. er i en meget dårlig forfatning, og Gese gjør først et nyttig tekstkritisk arbeide. I denne forbindelse påpeker han bl. a. at LXX har fått spille en for stor rolle i den hittidige granskning av denne tekst. — Han benytter seg også av den litterærkritiske metode; men betoner at hverken tekst- eller litterærkritikk alene formår å løse de historiske spørsmål i Esek. 40—48, men man må skride videre til tradisjonshistorisk metode, til spørsmålet «inwiefern . . gerade dieser und kein anderer Stoff in einer solchen Reihenfolge und in einem solchen Aufbau dargestellt wird». Med en slik spørsmålsstilling får man avdekket at det faste komposisjonsskjema sammenholder stoff av vidt forskjellig karakter. «Hebt man dieses Schema vom Material ab, so zerfällt der Text in einzelne Elemente, die bisweilen sogar fragmentarischen Charakter haben.» På dette førlitterære stadium kommer da tekstens «indre struktur» sterkere i relieff.

De elementer og mindre enheter som Gese så undersøker og som hver for seg har sin 'tradisjonshistorie', faller for det første i to grupper, a. 40—42, som er eldst, dernest b. 43—48. I a. er saken enklest. 'Opprinnelig' er her den rene visjonsstil som i den videre overleveringsgang er blitt svekket ved tradentenes bearbeidelser.

Mer innviklet i hinannen er imidlertid tradisjonstrådene i b.: 43—48. Konstituerende for denne del er theofaniskildringen 43:1 ff., som delvis opphever den gudsendte manns *('iš)* 'omvisning' i 40—42. Dernest er overleveringskompleksene her etter Gese's kriterier i hovedsaken tre: a. avsnitt hvor *nasî*-skikkelsen står i sentrum (44:1—3 45:21 ff. 46:1 ff.), b. avsnitt som begrenser de prestelige rettigheter til *sadoqidene,* mens de øvrige prester degraderes til hjelpepersonal (44:6 ff., hvorav 44:28—30 er eldst, samt 45:13—15). Særlig på ett punkt blir avstanden mellom *nasî*-sjiktet og *sadoqide*-sjiktet åpenbar: det siste forutsetter at folkets offergaver skal leveres til prestene, det første at de skal leveres til Fyrsten *(nasî).* Endelig kunne nevnes et 3. kompleks, c. landfordelingsplanene; den eldste skikkelse i kap. 48, en yngre bearbeidelse i 45:1 ff. Hvordan så disse elementer samt det øvrige stoff i detalj er vokst frem, er det imidlertid umulig å gå nærmere inn på her.

Gese's ord faller med størst vekt når han taler om det rent språklige og stilistiske, om realia o. lign., derimot står hans arbeide vesentlig svakere når han ut fra det tradisjonshistoriske billede vil trekke visse «historische Folgerungen», bl. a. forsøke å identifisere *nasî,* Fyrsten. Da refererer han i stor utstrekning til eldre forskere, særlig Otto Procksch, og det han selv bringer som løsning, er mer antydninger til en løsning enn en begrunnet sådan. I særlig grad blir her en hovedmangel ved

bokens opplegg tydelig, at den for ensidig er begrenset til Esek. 40—48 og forbindelsen derved til de foregående 39 kap. er blitt undervurdert, likeså forbindelsen til annen samtidig eller nærliggende litteratur. Avhandlingen kunne med fordel vært komplettert av en ny, hvor «Verfassungsentwurf» ble satt inn i en historisk og teologisk videre ramme. Det ville muligens også revidert endel av bokens postulerte tradisjonshistoriske billede.

Magne Sæbø.

Ernst Ludwig Ehrlich: *Geschichte Israels von den Anfängen bis zur Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.). Sammlung Göschen Band 231/231 a. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1958. 158 s., 1 kart. Heft. DM 4,80.*

Dr. Ehrlich har her gjort det kunststykke å presse inn i et lite bind en stort sett *meget* tilfredsstillende oversiktsmessig fremstilling av Israels historie. Vanskelig er dette særlig fordi kildematerialet er enormt, men også fordi situasjonen i forskningen er den at mening står steilt mot mening hva angår oppfatningen av Israels tidlighistorie. Ehrlich er i disse spørsmål moderat kritisk, til dels med oppfatninger som er inspirert av amerikansk forskning. Boken vil imidlertid ikke selv være et bidrag til debatten, men føre inn i emnet og vise til den litteratur som knytter seg til det. De tallrike litteraturhenvisninger gir virkelig god veiledning til det vesentlige av den nyere (1957!) litteratur, selv om et strengt utvalg har vært nødvendig av hensyn til plassen.

Ehrlich betoner i sin innledning at det ikke kan komme på tale i en slik bok å gjenfortelle GT's historiske overleveringer. Det er kommet til så mye annet materiale fra historisk, arkeologisk og filologisk forskning; hertil kommer at GT's tradisjoner ikke er oppstått som historieverk [i den forstand Ehrlich vil skrive et historieverk], men består av en hel rekke ulike litterære Gattungen (s. 4). En må akte på den *tendens* som ligger til grunn for utvalg og fremstilling av tradisjonene. Det fremheves at det fortsatt er vanskelig å innordne hendingene i Pentateuchen og i Josvaboken i et virkelig historiebilde, så at en er uten «sikker viten» som grunnlag for fremstillingen av den virkelige histories forløp i tiden fram til Sauls kongedømme (s. 5). Disse uttrykkelige forbehold bør en ha in mente ved lesingen av fremstillingen av fedretiden, hebreerne i Egypten, Exodus og landnåmet, som er de særlig omstridte avsnitt av Israels historie. Den kronologiske innordning av fedreskikkelsene s. 6 f. og standpunktet til Mose-tradisjonene s. 14 f. deles av noen, men ikke av alle de betydeligere forskere.

I de senere avsnitt av Israels historie har man en mer alment anerkjent sikker basis for historieskrivingen. Jødedommens historie fram til år 70 e. Kr. blir forholdsvis utførlig fremstilt, og særlig verdifull er her den inngående skildring av den åndshistoriske bakgrunn og indre historie i makkabaer- og hasmoneertiden og i Herodes' tid. Boken har en betydelig verdi og er verd stor leserkrets. Nettopp av denne grunn tillater jeg meg å anføre noen merknader.

Israels forfedre var hebreere (s. 6) hvis vandringer Ur — Harran (20. årh.) — Kanaan og bosetting ble begunstiget av amorittene. Amoritterfyrstene hersket til det 18. årh. fra det vestlige Iran til Middelhavet, og forfatteren antyder indirekte en mulig relasjon mellom Israels forfedre og amorittene: Abram, Jakob, Laban etc. er belagt som amorittiske navn (s. 7). Det er mellombronsealderen (ca. 2000—ca. 1600) som svarer til fedrenes tidsalder (s. 7). — «Amorittene» er her de såkalte «vestsemittiske» (motsatt: akka-

disk-semittiske) innvandrere som vi finner som herrer rundt om i Syria-Palestina og i Mesopotamia etter 2. semittiske vandrebølge først i det 2. årtusen. Det synes etter hvert å bli klart at også «amorittene», akkadisk *amurrû* for sumerisk MAR.TU, virkelig hørte med, etnisk og språklig, i denne vandringsbølge, jfr. D. O. Edzard, Die «zweite Zwischenzeit» Balyloniens, Wiesbaden 1957, s. 30—43, og J.-R. Kupper, Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari, Paris 1957, s. 147 ff.

Det heter nå imidlertid hos Ehrlich s. 10: «So wird man feststellen dürfen, daß die Patriarchen zu den Völkerschaften der sogenannten aramäischen Wanderung des 2. Jahrtausends gehörten.» Den arameiske vandringsbølge gjør seg først gjeldende fra det 14. årh. (Edzard, anf. skr., s. 42 f.), og Ehrlich selv viser til Albrecht Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, I, s. 173, der Alt hevder at arameerne til da (1939) er bevitnet i Mesopotamia først for de siste årh. av 2. årt. Fremstillingen blir her dermed, sett under ett, uklar. Fedrenes epoke er mellombronsealderen og de står i et ubestemt forhold til datidens «amoritter», samtidig som de etnisk sett hører til den arameiske vandring. Dette siste moment er forberedt allerede s. 7 ved notisen om slektskapet mellom de senere israelitter og arameerne ifølge tradisjonen. Men her blir et gap i kronologisk og etnisk henseende som fremstillingen ikke klart fyller ut. Hører da fedrene ikke også kronologisk med til den arameiske vandring, må en spørre. At «amorittene» i sin tid talte nordvestsemittiske dialekter og at de senere israelitter og arameere talte norvestsemittiske dialekter (s. 7) betyr ikke at Israels forfedres arameiske (s. 10) dialekt var samtidig med «amorittenes» vestsemittisk, og derfor heller ikke at bærerne av fedrenes dialekt hører etnisk med blant «amorittene». Konklusjoner i denne retning uttaler heller ikke Ehrlich.

Viktig er derimot henvisningen til «amorittiske» navn i Maritekstene som Abram, Jakob, Laban etc. Ehrlich føyer imidlertid til (s. 7) at vi gjennom disse navn ikke vet *noe* om forholdet mellom disse navnebærere og skikkelser i GT, ikke minst da «hier noch das chronologische Problem zu berücksichtigen ist». Jeg er tilbøyelig til å være av en annen mening. Martin Noth har påvist typologisk samsvar mellom særegen «vestsemittisk» personnavnedannedannelse hos «amorittiske» innvandrere i Mari (18. årh.) og i Syria-Palestina (20.—19. årh., de egyptiske bannlysingstekster) på den ene siden og *eldre* israelittisk personnavnedannelse på den andre siden: bl. a. navnetyper som Jakob, trolig Isak; dessuten Abram, et navn av en almen semittisk type, men likevel en type som er hyppig blant vestsemittiske navn) (Noth, Beiträge zur hist. Theologie 16, 1953, s. 127 ff.). (Dessuten har Noth meddelt enkeltiaktagelser av spredte relasjoner i personnavnetype mellom de «vestsemittiske» innvandrere og de senere arameere [anf. skr., s. 152].) Jeg mener at dette gir positiv grunn til å anta en ikke altfor fjern etnisk og kronologisk samhørighet mellom de «vestsemittiske» innvandrere først i 2. årt. og fedrene. Og fedrene hører på sin side etnisk sammen med bærerne av den arameiske vandring. En kan også vise til at arameerne etter alt å dømme opptrer *før* den arameiske *vandringsbølge*, jfr. Sabatino Moscati, Sulle origini degli Aramei, i Rivista degli studi orientali, Vol. XXVI, 1951, s. 16—22: 23.—21. årh. Det må understrekes at det fullstendig ville ha sprengt rammen for Ehrlichs bok om hele denne problematikk skulle ha vært rullet opp. Men som det nå er bys ingen brukelig sammenheng mellom tilordningen av fedrene til den arameiske vandrings folkeslag og til mellombronsealderen.

Det kan også nevnes at Israels forfedre fremstilles som hebreere (s. 6), mens betydningen av dette moment ikke blir klar og også er vanskelig å klargjøre. Det heter s. 9 på den ene siden at hebreerne slett ikke er identiske med ᶜapiru, «denn ᶜApiru ist ist kein Volks- sondern ein Gattungsname». Altså må «hebreer» være folkenavn? I samme retning peker notisen s. 6 om Nordmesopotamia som «Sitz der Hebräer». (Det antydede beleggmateriale skulle for øvrig heller legge det nær å tale om «Sitz der Aramäer» her.) Men på den andre siden: også «bei dem Begriff 'Hebräer' haben wir es mit einer bestimmten Bezeichnung für eine besondere rechtlich-soziale Stellung zu tun... (Ex. 21, 2; Dt. 15, 12)». — Til s. 9 anm. 4 kan en nå føye R. Borger, Das Problem der ᶜapiru («Habiru»), Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 74, 1958, 121 ff. (ᶜapiru torde være rett lesemåte og identifikasjonen ᶜibrîm = ᶜapiru dermed allerede filologisk umulig).

Enkelte momenter i bildet av landnåmet kunne muligens vært noe mer oversiktlig samordnet. Det er sannsynlig at det framfor alt først *da* kom til større krigerske enkeltkamper, etterat den enkelte «stamme» først hadde fått seg et fritt område fjernt fra omgivende herrers områder og så senere etter hvert nærmet seg disse og altså de faste kanaaneiske byer (s. 21, modifikasjon av Alts syn på landnåmet som en primært fredelig prosess). En må her betone «framfor alt», for Ehrlich synes å ville la muligheten åpen for krigerske erobringer alt i landnåmets tidligere fase, jfr. s. 19 f. Begge synspunkt kan urgeres så de utelukker hverandre, men det er ganske sikkert rett at en trenger dem begge til bildet av landnåmet.

Det skal betones at disse merknader bare er fremkommet fordi Ehrlichs bok fortjener en stor leserkrets hos oss.

Anders Jørgen Bjørndalen.

Karl Georg Kuhn, utg.: *Rückläufiges hebräisches Wörterbuch. Unter Mitarbeit von Hartmut Stegemann und Georg Klinzig hrsg. von Karl Georg Kuhn. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958. 15 + 144 s. Innb. DM 32,—.*

For å skaffe et hjelpemiddel ved utfyllingen av de mange «lakuner» der ordenes begynnelse mangler i Qumrantekstene bygget Qumranforskere i Heidelberg opp en seddelkatalog der ordene er anført i omvendt bokstavorden og ordnet etter hverandre alfabetisk på basis av denne omvendte lesemåte. Av seddelkatalogen ble så denne bok til, et nær sagt uunnværlig hjelpemiddel for tekstenes rekonstruksjon. Leksikonet er delt i to avdelinger, en med egennavn, til sist, og foran denne en med de øvrige ord. Ordene anføres i regelen uvokalisert. Det leksikalske grunnlag utgjøres vesentlig av bibelhebraisken slik den er fremstilt i Genesius-Buhls ordbok ¹⁷1921, hvilket nok — alt tatt i betraktning — for tiden er den beste utvei. Ordene herfra er i leksikonet merket B.

Av Qumrantekster er tatt med 1QH, 1QM, 1QS, 1QqHab og alle hebraiske tekster fra Barthélemy-Milik: Discoveries in the Judean Desert I: Qumran Cave I, videre de før arbeidets avslutning publiserte tekster fra 4Q, og, ved siden av disse tekstene, også Damaskusskriftet. Alle ord fra disse tekstene er tatt med, merket Q.

Dessuten ble fra Jesus Sirach, Siloainnskr., Lakisjostraka'ene, bondekalenderen fra Gezer og de før arbeidets avslutning kjente hebraiske tekster fra *wadi murabbaᶜat* alle ord tatt opp (m. kildemerking) som ikke samtidig forekommer i bibelhebraisk.

Bibelhåndskrifter og -fragmenter fra Qumran er naturligvis ikke tatt med.

Man kan si at leksikonet har en viss foreløpig karakter, bl. a. fordi jo stadig flere Qumrantekster etter hvert blir

publisert. I denne forbindelsen kan også nevnes at ordene som regel bare anføres etter sin normale (bibelhebraiske) grunnform. Opptak av typiske eiendommeligheter av filologisk art fra Qumrantekstene ville komplettere boken. Men disse momenter må ikke skygge for bokens meget store betydning for det pågående arbeid med Qumrantekstene.

Anders Jørgen Bjørndalen.

Carl Brockelmann: *Hebräische Syntax. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen Kreis Moers 1956. XV + 216 s. DM 16,80; innb. DM 19,50.*

Carl Brockelmanns hebraiske syntaks ble sluttstenen på et gigantisk livsverk i den semittiske språkvitenskaps tjeneste. Samtidig er den på virkningsfull måte med og fyller det gapende hull som i mellomkrigstiden etter hvert oppsto på den hebraiske syntaksens område.

I pregnant form byr Brockelmann en analyse av de syntaktiske fenomener, belagt med et rikt utvalg av eksempler. Boken er brukelig som oppslagsbok, og er forsynt med en detaljert og meget oversiktlig innholdsfortegnelse. Den har likeledes sakregister, register over brukte hebraiske ord og stedregister, samt ikke å forglemme en særs god bibliografi, dels i form av en samlet litteraturfortegnelse, dels i form av henvisninger foran enkelte hovedavsnitt.

Brockelmann gir en funksjonell definisjon av nominal- og verbalsetninger heller enn en egentlig kun formell definisjon. «Während der Nominalsatz von einem Merkmal des Subj. berichtet, stellt der Verbalsatz es als handelnd oder in einem Zustand begriffen dar» (s. 30). Begrepet sammensatt nominalsetning finnes derfor ikke her, derimot naturligvis likevel sansen for fremhevingen av subjektet, jfr. s. 49. Sin oppfatning av tempora introduserer Brockelmann i meget forsiktige ordelag. Han ser tempora som subjektive aspekter, «unter denen der Redende einen Vorgang als geschehen einfach konstatieren (Perfekt) oder in seinem Verlauf (kursiv) darstellen will (Imperfekt)».

Det skulle ikke være nødvendig å betone at Brockelmanns syntaks for lange tider vil være en instans som må rådspørres ved eksegesen av gtl. tekster. Og den er hendig også for ikke-spesialister.

Anders Jørgen Bjørndalen.

Alv Kragerud, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. 150 s. Universitetsforlaget. Oslo 1959.*

Samtlige avsnitt i Johannesevangeliet hvor «yndlingsdisippelen» er med, er ifølge forf. frie diktninger fra evangelistens side, bestemt til å fremme en viss tendens. Forf. stiller seg overhodet avgjort på den «kritiske» skoles utgangspunkt. Følgen er iallfall i dette tilfelle tydelig: han havner på vesentlige punkter i kritikkløshet og usikre hypoteser. For øvrig dreier det seg om et skarpsindig og intelligent gjennomført forsøk. En finner også en god del nyttig materiale til emnet samlet, hvilket er fortjenstfullt.

Etter en foreløpig analyse av de avsnitt det gjelder, gir forf. en oversikt over de tidligere løsningsforsøk når det gjelder problemet om «yndlingsdisippelen». Den tradisjonell-kirkelige oppfatning, at det siktes til zebedeussønnen Johannes, har i denne bok selvsagt ingen sjanse. Avvist blir også de forskjellige forsøk fra nyere tid på å bli stående ved en mer generell mening bak denne skikkelse, således at han f. eks. står som en garant for dette evangeliums spesielle tradisjon eller teologi, eller at han uttrykker den lilleasiatiske kirkes opposisjon mot den romerske menighet, eller også repre-

senterer hedningekristendommens rett og plass overfor jødekristendommen. Forf.s egen løsning er beslektet med de sistnevnte forsåvidt som også han søker etter skikkelsens representative betydning. Han tar utgangspunkt i konstellasjonen mellom «yndlingsdisippelen» og Peter slik som denne foreligger i evangeliet. Han mener å kunne konstatere at den disippel Jesus elsket, gjennomgående er framstilt som *midler* mellom Jesus og Peter, slik som i scenen kap. 13, 22 ff., hvor Peter må be «yndlingsdisippelen» spørre Jesus hvem som er forræderen. Peter representerer ifølge forf. det kirkelige embete mot slutten av 1. årh., bak «yndlingsdisippelen» skjuler seg derimot de frie pneumatiske tjenester i kirkens liv. Intensjonen er å hevde disse tjenesters betydning og plass overfor det faste menighetsembete i den kirkelige situasjon som forelå. «Yndlingsdisippelen» er overhodet ikke et individ, men en krets, som rivaliserer med embetets voksende innflytelse. Denne krets består av urkristenhetens «lærere» og profeter. Ved siden av Joh.-ev. stammer også Joh.-brevene og Joh. Åpb. fra denne krets. Rivningen mellom vandrelærer og embete er det som forklarer konflikten med Diotrefes, 2 Joh. 9 ff. Den selvbevissthet som denne krets gjennom «yndlingsdisippelen» gir uttrykk for, er meget sterk. Denne «disippel» er den primære gjenstand for Jesu kjærlighet, han er åpenbaringsformidler etter Jesus selv, den rette hyrde, Jesu successor, en parallell til parakleten etc. Så her må nok Peter og «embetet» pent holde seg innenfor sine grenser etter at *dette* evangelium har fått utbredelse. Men alt dette er i evangeliet framstilt rent symbolsk, ja, i den grad dulgt og symbolsk at først en forsker i 1959 fant ut meningen med det. En sådan mulighet er jo ikke utelukket, men i samme grad som den foreliggende undersøkelse i så fall ville ha vært uvanlig vellykket, må en beklage evangeliets forfatter, som på så utilfredsstillende måte har maktet å framstille sin tanke. Når f. eks. «yndlingsdisippelen» er den som får åpnet døren for Peter inn til «yppersteprestens» gård, så skal dette bety at han framstilles som kirkens gode hyrde, mens embetets hyrdestilling blir sekundær (s. 79). En kan ikke si at «das subjektive Moment der Spekulation» er «eliminert» i denne undersøkelse, slik som «vaskeseddelen» ganske freidig påstår. Heller ikke kan en påstå at metoden står særlig sterkt så lenge den symboliserende tolkning av de historiske detaljer i dette evangelium ikke har fått noen virkelig begrunnelse. En slik måtte ta opp forholdet til de begreper i evangeliet som uten tvil er symboler. Først på denne måten kunne en bli klar over hvordan forholdet mellom symbol og historie her er ment. Saktens er det en fortjeneste at «yndlingsdisippelens» mening og plass i Joh.ev.s økonomi blir aktualisert og undersøkt. Utmerket er det også at forholdet mellom «yndlingsdisippelen» og Peter blir nøyere undersøkt. Men det er et altfor langt skritt fra dette til å konstruere opp «rivaliserende» retninger som skal stå bak de to skikkelser.

Sverre Aalen.

NY DANSK LUTHERTEOLOGI

E. Thestrup Pedersen: *Luther som skriftfortolker. I. En studie i Luthers skriftsyn, hermeneutik og eksegese. 499 s. Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck. København 1959.*

N. Otto Jensen: *Luthers gudstro. En indførelse i Luthers tankeverden. (Kirkehistoriske Studier. II. Række Nr. 6.) 235 s. G. E. C. Gads Forlag. København 1959.*

Noe av det mest iøynefallende i nyere lutherforskning er tendensen til å betone at det var *skriftfortolker* Luther først og fremst ville være, og at hans

teologi derfor bare kan forståes riktig når man ser den som *skriftutleggelse.* I tysk lutherteologi gjør denne tendensen seg allerede gjeldende i slutten av tyveårene hos en forsker som K. Bauer, for så å slå igjennom i de siste par desennier ved navn som H. Bornkamm, W. von Loewenich, G. Heintze og fremfor andre G. Ebeling, som i en rekke større og mindre arbeider med stor lærdom og ikke mindre intensitet har forsøkt å gjennomføre den nye ansats i full konsekvens.

I den aller seneste tid har tendensen endelig forplantet seg til skandinavisk lutherforskning, og den synes nå å skulle bli et fruktbart incitament også her, idet det på kort tid er utkommet tre verdifulle lutherstudier som hører hjemme i denne gate: først lundenseren H. Ivarssons typologiske studie over «Predikans uppgift» 1956 (som for øvrig også behandler ortodoksien og pietismen) og dernest to danske doktoravhandlinger over omtrent samme emne, nemlig H. Østergaard-Nielsens «Scriptura sacra et viva vox» 1957 (se anmeldelse i TTK nr. 1, 1960) og foreliggende arbeide av Thestrup Pedersen.

Thestrup Pedersen, som er sokneprest på Fyn, har forlengst et navn som teologisk forfatter og skribent i vårt naboland i sør, og hans lutherstudie, som er det første *større* verk fra hans hånd, var derfor imøtesett med atskillig spenning. Man blir ikke skuffet. Thestrup Pedersen har hatt overskudd nok til ved siden av sin prestegjerning å lage et arbeid av internasjonal toppklasse, skrevet med en imponerende kildebeherskelse, stor fortrolighet med reformasjonstidens problemstillinger og en velgjørende sikker dømmekraft. Jeg betenker meg ikke på å si at det er et av de aller lødigste bidrag til klarleggelsen av Luthers skriftsyn som til dags dato foreligger. Man må bare beklage at det ikke er utkommet på et av verdensspråkene. Ikke minst fordi forfatteren viser slik en utpreget evne til å la alle sider ved det mektige stoff komme til sin rett, burde boken få en større lesekrets. På viktige punkter betyr den et korrektiv til ensidigheter i tidligere forskning.

Verket er ufullendt (i forordet bebudes et bind nr. 2, som forhåpentlig ikke vil la vente på seg), men gir uttrykk for en vel gjennomtenkt helhetsforståelse av Luthers teologi. Avgjørende for forfatteren synes ikke minst hans beskjeftigelse med nadverdskriftene å ha blitt, dvs. de nadverdskrifter som har front mot svermerne. I alle fall ligger det forskningshistorisk sett nye fremfor alt i hans utnyttelse av denne skriftgruppe til belysning av skriftsynet. Som en rød tråd går gjennom hele fremstillingen den overbevisning at Luthers forståelse av Ordet har et sterkt *sakramentalt* preg (se f. eks. s. 130 f., 151 og 156 ff.), som innebærer en aksentuering av det ytre ord som en historisk gitt, objektiv størrelse, overordnet all menneskelig subjektivitet. Ut fra dette blir det holdt et grundig oppgjør med en moderne spiritualistisk subjektivisme, som f. eks. har gitt seg utslag i visse former for såkalt «historisk» bibelkritikk (se f. eks. s. 277 ff.).

Det ville allikevel ikke være riktig å gi det utseende av at avhandlingen ensidig har front i én retning. Orienteringen ut fra nadverdteologien gir tvert om forfatteren en sunn motvekt mot alle ensidigheter, idet skriftsynet ad denne vei stilles i relasjon til den oldkirkelige *inkarnasjonskristologi* (som jo danner en selvsagt forutsetning for Luthers tenkning) og dermed forankres i det mest sentrale i vår kristne tro. Dette er kanskje det mest verdifulle i Thestrup Pedersens ansats. Ut fra den forestilling at Skriften er den inkarnerte, i nadverdens brød og vin nærværende Kristi kledning (s. 45, 211, 227 og 417) lykkes det meget overbevisende å få frem det karakteristisk lutherske, som da samtidig fremtrer som en videreførelse av det oldkirkelige kristus-

dogme, idet det avgrenses fra ensidigheter både til høyre og til venstre. Således ter tendensen til å bli stående ved en blott og bar historisk-kritisk betraktelse av Skriften under påberopelse av Luthers «skriftkritikk» seg som en for Luther fremmed moderne ebjonittisme (s. 447), mens p.d.a.s. både ortodoksiens rasjonale støtteargumenter for Skriftens guddommelighet (s. 129 f. og 211) og den moderne eksistensteologis forflyktigelse av inkarnasjonens historiske side (se s. 293) ter seg som utslag av monofysitisme eller doketisme (se s. 211 og 447). — Forfatterens plasering av teologiske retninger i forhold til Luther er ikke uten overraskelser. Således blir i hans perspektiv såvidt forskjellige størrelser som eksistensteologien (se s. 121, 138, 145, 157, 256 og 316), som bl. a. gjennom Gogartens og Eberlings luthertolkninger har gjort seg gjeldende innenfor lutherforskningen, og den nyprotestantiske idealisme (se s. 277 ff.) i virkeligheten to alen av samme stykke, nemlig en videreførelse av reformasjonstidens spiritualisme. Og på den annen side viser det seg at den ensidig historisk-kritiske bibelvitenskap ikke, som det er blitt hevdet, er en gjennomføring av Luthers intensjoner, men heller av grunnprinsippene i reformasjonstidens *rabbinske* eksegetikk, som Luther tok avstand fra (s. 421 ff.).

Viktigere enn disse negative avgrensninger er at det lykkes forfatteren å vise hvorledes de tilsynelatende motstrebende tendenser i Luthers skriftsyn i virkeligheten er forsvar for en og samme sak. Når man hos Luther p.d.e.s. (selv om han rett nok interesserte seg meget lite for denslags) faktisk finner tilløp til en *språklig-historisk bibel*kritikk (s. 271), men p.d.a.s. også (om ikke en verbalinspirasjon*steori*, så i alle fall) en sterk verbalinspirasjon*stro* (s. 129 og 202), så springer begge deler frem av hans radikale hevdelse av *inkarnasjonens realitet. Er* Kristus gått inn i vår historie, så tåler Bibelens ord som et utsnitt av denne historie, og altså som *virkelig* historie, å bli utforsket med historieforskningens vanlige midler (se s. 285). Men er Bibelen, og da nettopp som et *historisk* ord, samtidig *Guds eget ord* til oss, må vi samtidig bøye oss for det slik det er, også da når vi *ikke* forstår det. Thestrup Pedersen går her så langt at han taler om en «heteronom bokstavtro» hos Luther (se s. 197 og 202).

Forfatterens styrke er som nevnt evnen til å få frem alle sider ved en sak. Hans svakhet er at dette forleder ham til en bredde i fremstillingen som til dels kan gå ut over dybden. Av og til har man derfor en følelse av at det er noe uavsluttet i hans analyser.

For å plukke ut ett enkelt eksempel gjelder dette drøftelsen av det *heteronome element i trosbegrepet,* som vi nettopp streifet. (Nevnes kunne også forholdet mellom Skriftens formale og dens materiale autoritet, s. 270 ff.) Meget fortjenstfullt vises her at inspirasjonstroen så langt fra å være et fremmedelement i Luthers teologi tvert om er en konsekvens av rettferdiggjørelseslæren, idet denne jo innebærer at mennesket bekjenner seg som en synder som ikke ut fra seg selv er i stand til å bedømme om et ord stammer fra Gud eller Satan, men er henvist til at Guds ord kommer til ham som Skriftens ytre ord som han bare må bøye seg for som Sannheten (se s. 202 ff.). Heri har forfatteren utvilsomt rett. Fra en side sett er troen ifølge Luther virkelig det samme som å «vike for» Gud i hans ord (s. 171, 197 og 205), og innebærer således absolutt et moment av heteronomi. Men dette er da riktig nok bare en side av saken, og det forekommer meg at den hos Thestrup Pedersen får noe for sterk vekt. Riktig nok modifiserer han sin tese ved i neste øyeblikk å betone at det ytre ord må bli et indre om vi skal bøye oss for det, slik at det, rett forstått, også gis en indre «*erfaring*» av skriftordets sannhet, formidlet ved

testimonium Spiritus sancti internum (s. 209 f.). Men det er et spørsmål om denne modifikasjonen er sterk nok. Jeg savner her en nærmere bestemmelse av forholdet mellom lydighetsmomentet og erfaringsmomentet i trosbegrepet. Man sitter nærmest igjen med det inntrykk at troen altså begynner som en ren lydighetshandling som først senere kompletteres av et indre Åndens lys, at veien m.a.o. går fra heteronomi til erfaring (se s. 207—210. Cfr. også s. 127). Men har ikke dermed trosbegrepet fått en slagside i legalistisk retning som er fremmed for Luther? Uten at jeg kan begrunne det nærmere i denne sammenheng, har jeg en mistanke om at det er rettferdiggjørelseslærens form hos den *unge* Luther som her har forårsaket en viss skjevhet i fremstillingen, som forfatteren sikkert hadde oppdaget om han hadde forsøkt å gå et lite stykke videre i sin analyse.

Jeg velger dette punktet fordi det muligens åpenbarer en viss skjevhet ved hele Thestrup Pedersens luthertolkning. Men det kan man først uttale seg om når bind 2 foreligger. Med det forbehold at inntrykket kan bli et annet når verket kan bedømmes som helhet, må jeg derfor nå begrense meg til den kritiske anmerkning at det her og der, og til dels på springende punkter, blir igjen en rest som ikke riktig går opp i Thestrup Pedersens analyse, og at det vel hadde vært en fordel om han hadde begrenset stoffmassen noe til fordel for en mer konsentrert behandling av nettopp slike punkter. Men dette lille minus skal ikke forandre inntrykket av at vi her har for oss et virkelig betydelig lutherarbeide.

N. Otto Jensens lutherbok er av en noe annen karakter, en samling populære og lettleselige artikler over spredte, men sentrale emner fra Luthers teologi, som: frelsesvissheten, de gode gjerninger, rettferdiggjørelsen og helliggjørelsen. De gir uttrykk for en annen lutherforståelse enn Thestrup Pedersens: mens Thestrup Pedersen som nevnt vil forstå Luthers teologi ut fra hans *embete* som skriftfortolker, finner Jensen reformasjonens utspring i Luthers *personlighet*. Han representerer m.a.o. en karakterologisk-etisk luthertolkning, som interessant nok nettopp Thestrup Pedersen i en tidligere artikkel i Dansk teologisk tidsskrift (1956, s. 172 ff. og 211 ff.) har ment å kunne påvise hos såvidt forskjellige lutherforskere som Karl Holl og Heinrich Denifle og meget bestemt har avvist. Ut fra det eksempel Jensen leverer på denne tolkningstype, er man nok tilbøyelig til å gi Thestrup Pedersen rett. Selv om reformasjonen naturligvis hadde visse «forutsetninger i Luthers person», kan det umulig være rett å fremstille saken slik at reformasjonen nærmest blir en bivirkning av noe Luther måtte gjøre «for sin egen skyld» (s. 10).

Men det er mange gode ting i boken, særlig i dens oppgjør med en humaniserende kristendomsforståelse. En viss ensidighet skyldes at forfatteren bevisst opptrer som tilhenger av Tidehverv også som historiker, hva metodisk sett neppe er uanfekbart (se forordet). Bare på denne bakgrunn er det forståelig at man f. eks. kan finne det vesentlige ved reformasjonen i *protesten* (protestantisme = å leve i protest. Se s. 28 ff.). Flere av artiklene er noe gamle. Man spør seg uvilkårlig hvilken mening det kan være i å trykke oppigjen i uforandret skikkelse artikler fra tyve- og trettiårene, slik at leseren får det inntrykk at Ellweins «Vom neuen Leben» (1932!) er absolutt siste ord om helliggjørelsen hos Luther, for nå å ta ett eksempel blant mange. Men man unnskylder gjerne en del mangler med at det er en meget positiv ting at noen setter seg ned og skriver en innføring i Luthers tankeverden som er slik at menigmann uten større anstrengelser kan lese den og sitte igjen med det inntrykk at det kanskje kunne være nød-

vendig å undersøke noe nærmere om vi nå er så lutherske som vi tror.

Boken har et tillegg med et par luthertekster i oversettelse, således Heidelbergtesene fra 1518. Dem skulle man unne seg å lese!

Ivar Asheim.

Kr. Krarup: *Guds virkelighed i lyset af den nye fysik. Apologetica. Eget forlag, 1960.*

Forfatteren er kristen apologet. Han tar avstand fra den nyere teologis skepsis overfor apologetikken. I stedet for å unndra kristendommen bedømmelse på rent vitenskapelig basis, mener han at teologien må stille seg en dobbelt apologetisk oppgave: For det første kritikk av et naturvitenskapelig verdensbilde som utelukker religionen, og for det andre å skissere et virkelighetsbegrep, hvor religionen tilkjennes en selvfølgelig plass, ja, hvor det blir full enhet mellom tro og viten. Og Krarups viktigste tankemiddel er i begge tilfelle den moderne fysikk.

Den kritiske oppgave er uten sammenligning den letteste, og det er også denne Krarup kommer best fra. Han eksemplifiserer sin kritikk på Jørgen Jørgensen og Ingemar Hedenius og påviser at deres lukkede virkelighetsbegrep er uholdbart både erkjennelsesteoretisk og under påberopelse av moderne naturvitenskap. Hva naturvitenskapen angår henviser han til at moderne fysikk har problematisert både materien, rummet og årsaksloven som det absolutte fundament for livsanskuelsen. Den moderne fysikks kritiske funksjon overfor et virkelighetsbegrep, hvis åndelige hjemsted er det 19. århundres ateistiske naturfilosofi, kommer her klart frem.

Men Krarup stiller seg også en konstruktiv oppgave, nemlig på grunnlag av den nye fysikk å gi et altomfattende virkelighetsbegrep. Denne konstruksjon blir imidlertid en del problematisk, hvilket naturligvis var å vente. I det vesentlige følger han Karl Heims religionsfilosofiske tolkning av læren om dimensjonene. Utgangspunktet her er at moderne matematikk og geometri regner med flere enn tre dimensjoner, derfor kan ikke den tredimensjonale verden vi ser og erfarer gjelde som absolutt. Den er relativ og åpen mot større og mer omfattende dimensjoner enn den sansbare virkelighet. Den siste og fundamentale dimensjon kan vi da velge å kalle «Gud». Krarup trekker også inn matrixregningen og læren om invariantene til støtte for tesen om denne «dimensjonale» virkelighetsstruktur.

Dimensjonslæren er et effektivt middel til å vise den sansbare verdens relativitet; derved avsløres også det uholdbare i å identifisere den sansbare verden med den absolutte virkelighet.. Men jeg føler meg ikke helt overbevist av de til dels dristige konklusjoner Krarup trekker av dimensjonslæren og det andre naturvitenskapelige stoff han legger frem.

For det første: Dimensjonslæren viser at den sansbare verden er relativ og åpen overfor høyere dimensjoner. Men kan den også si hva disse høyere dimensjoner er for noe, i alle fall når vi nærmer oss den høyeste dimensjon? *Hva* er vår relative verden åpen overfor? Rent logisk kan vi føres til en siste og absolutt dimensjon, Gud. Dette blir imidlertid bare et formalt gudsbegrep på linje med det kosmologiske gudsbevis og dets «prima causa». Men det foreligger også en annen tankemulighet: Åpenheten kan ende i intet. Den siste virkelighet er Gud eller intet. Også Krarup innrømmer at man til slutt blir stående overfor et valg. Og dette er i realiteten valget mellom *gudstro* eller *nihilisme*. Man kan finne gudstroen mer fornuftig enn nihilismen, men allikevel viser valgets realitet at det her ikke foreligger en ubrutt linje fra premisser til konklusjon. Dermed glipper muligheten for på grunnlag av

moderne fysikk å nå frem til en helhetsvirkelighet. Dimensjonslæren — anvendt i livsanskuelsesspørsmål — er mer av kritisk enn konstruktiv karakter. Den åpner nok for gudstroens intellektuelle mulighet, men den avslører samtidig enhver falsk sikkerhet innenfor de intellektuelle tankesystemer, også de kristelige. Den understreker at gudstroen virkelig er *tro* og ikke viten eller en harmonisk forlengelse av vår viten.

Dermed kommer jeg til min annen innvending: Siden Krarup med rette innrømmer at valget ikke er til å komme forbi, makter han ikke å finne enheten mellom tro og viten, den enhet «hvor tankens krav og hjertets rett er i lige grad noget selvfølgeligt». Han makter det ikke, fordi denne enhet ikke finnes. Hvor vi tvinges til *valg*, blir intet «selvfølgeligt». Ovorfor Krarups postulerte enhet må man ved siden av de erkjennelsesteoretiske innvendinger også anføre teologisk kritikk. Krarups tolkning av dimensjonslæren tenderer nemlig i retning av panteisme (NB! den *er* ikke, men tenderer mot panteisme). Dette er ingen overraskelse. Postulerer man en «selvfølgelig» enhet mellom tro og viten, forutsettes det dypest sett at gjenstanden for tro og viten er den samme, nemlig den altomfattende virkelighet. Gud blir da den altomfattende og mest inkluderende virkelighetsdimensjon; men i følge vår tro er Gud skaperen av alt det skapte, både det synlige og det usynlige. Dimensjonslæren tenderer mot å inkludere Gud i virkelighetens hierarki, riktignok som den siste og fundamentale virkelighet. Men en slik inkludering forutsetter på en eller annen måte enhet mellom Skaperen og det skapte. Her ligger en kryptopanteistisk tendens som er uforenlig med den kristne skapertro.

Til tross for disse kritiske randbemerkninger vil jeg konkludere med å si at Krarups bok er skrevet med stor lærdom, særlig når det gjelder den naturvitenskapelige del. Man leser boken med interesse og glede, for den behandler vesentlige problemer med innsikt og sterkt personlig engasjement.

Tor Aukrust.

Anker Aggebo: *Jeg er nemlig ikke religiøs. Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck. 137 s. København 1959.*

Dr. Aggebos lille skrift er preget av dyp medfølelse og solidaritet med mennesker som ikke nås av kirkens budskap. Hva er den egentlige årsak til at så mange mennesker kan hevde at de er uten religiøst behov? Det er maktpåliggende å stille den riktige diagnosen for så å se hvor hjelpen kan være. Den alvorlige bakgrunn for menneskelivet er bibelens budskap om frelse og fortapelse.

Forfatteren finner at den religiøse funksjon er noe fundamentalt i det menneskelige sjeleliv. Alle forsøk på å gjøre den til noe sekundært og avledet blir avvist. Men miljøet, som kan virke fremmende eller hemmende på den religiøse livsutfoldelse, virker i dag for en stor del i negativ retning. Det religiøse omsettes derfor i politiske, estetiske eller andre interesser. Anlegget blir også fortrengt fordi mennesket praktisk talt hypnotiseres av alle inntrykkene utenfra så det glemmer ensomheten.

Hjelpen for det tilsynelatende irreligiøse menneske må være å frigjøre det fra sperringene og styrke det religiøse anlegg. Vi kan f. eks. vise det verdien i ensomheten som betingelse for kontakt med Gud, og i samværet med kristne mennesker.

Alvorligere blir problemet ved tanken på at mennesker går inn i evigheten uten at sperringene er ryddet av vegen. Selvom Gud kan bryte seg veg gjennom alle hindringer, så synes ikke alle å ha fått den samme sjanse. Tanken piner forfatteren. Skal vi kunne håpe på en skjærsild hvor den tilsynelatende minusvalens blir endret? Han lar mu-

ligheten falle, men finner et håp i den lutherske tillatelse til bønn for de avdøde. Han er klar over at denne lære ikke kan forkynnes, men kan det ikke være en sjanse for disse mennesker? Vi må kunne hvile i troen på at Gud vurderer oss ut fra våre forutsetninger. Refleksjonen munner ut i et forsiktig: Hvorfor ikke alle sjelers frelse?

Tanken er gammel i kirkens historie og har trengt seg frem til alle tider. Her kan vi likevel ikke følge med. Vi kan ikke la våre refleksjoner ta en retning som går mot Bibelens egne ord.

For øvrig kaster boken lys over mange sider i det religiøse sjeleliv. Noe av det mest verdifulle er kanskje ånden i den, vi møter en brennende deltagelse i Guds lidelse i verden. Stilen er for store delers vedkommende nesten poetisk og taler like meget til fantasi og følelse som til tanken. På denne måten blir tankegangen springende, men ordene formidler sikkert bedre hjertevarmen som ligger bak dem.

Gustav Lundby.

Gustaf Aulén: *Reformation och katolicitet. 262 s. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag. Stockholm 1959.*

Som titelen på denne boken antyder, er hovedsiktet å gi en analyse av reformasjonen i ekumenisk perspektiv. Det er også uttrykkelig sagt i forordet. Og forutsetningen for forfatterens analyse er den erkjennelse at «en diskussion med andra kyrkosamfund — det gäller både romerskt och reformert — kan icke längre föras endast med argument hämtade från reformationstidens kontroverser» (s. 247). Han tar i denne sammenheng ikke minst hensyn til «de remarkabla innlägg som kommit från romerskt håll» (forordet). Forfatteren tar uttrykkelig avstand fra en konfesjonalisme som vil betrakte bekjennelsesskriftenes formuleringer som «det slutgiltiga och definitiva ordet», ja, han betrakter en slik konfesjonalisme som utroskap mot reformasjonens prinsipper (s. 248). Men dette betyr ikke en indifferentisme overfor reformasjonens budskap. For troskap mot reformasjonens arv innebærer ingen bokstavtrelldom. «Reformatoriska bekännelser har sin auktoritet endast därför att og såtillvida som de befinner sig i överensstämmelse med bibelns apostoliska budskap» (s.s.). En merker seg at Aulén ikke setter *quia* og *quatenus* som et enten — eller, men betrakter dem som et både — og. Og hele boken er preget av denne syntesen mellom quia og quatenus.

Forfatteren åpner med et kapitel som referer røster om reformasjonen i ekumenikkens tideverv, røster fra den ortodokse kirke, fra romerkirken, den anglikanske kirke og fra de etterreformatoriske kirkene. I det andre kapitlet foretar han en undersøkelse av den reformatoriske bekjennelse, dvs. den lutherske, for så i tredje kapitel å sammenligne den bibelske Kyrios-bekjennelse med den oldkirkelige og den reformatoriske. Fjerde kapitel handler om tradisjonen under de tre aspekter: doctrina, liturgia og ordo. I femte kapitel behandler han katolisitet og ekumenikk.

Aulén har ikke til hensikt å skrive en apologi for den lutherske bekjennelse. Likevel blir hans bok en sterk apologi for lutherdommen uten at den derved blir polemisk. Og grunnen er den at han vil drive en ansvarlig ekumenikk ut fra reformasjonens grunnposisjon, nemlig «att föra fram i ljuset det evangelium som är Kyrkans, alltså den faktiska, historiska, apostoliska Kyrkans, «högsta skatt» samt att avlägsna sådana element, som var ägnade att undanskymma evangeliet och fördunkla dess innebörd» (s. 246).

Det kan ikke nytte å gi et uttømmende bilde av denne verdifulle boken i en kort resensjon. En får nøye seg med å si et par vesentlige ting. Aulén har

trukket fram litteratur som stort sett er ukjent her hjemme. Det dreier seg særlig om moderne romersk-katolsk teologi. Katolisismen er ikke så ensartet som man tror når man bare tenker på Tridentinum. Det forekommer til og med ganske positive uttalelser om reformasjonen i de verkene Aulén analyserer. Men på ett punkt er det ikke foregått noen forandring, og dette punktet er det fundamentale, nemlig læren om embetet. Og her rører vi ved det kontroversielle punkt som ubestridelig har prinsipiell karakter, sier Aulén. En knytter i romerkirken og i høykirkeligheten overhodet nådemidlenes validitet og effektivitet til den episkopale vielse med «apostolisk suksesjon» (s. 215). Det er en stor glede å notere Auléns klare avvisning av en slik lære som betyr intet mindre enn «en inskränkning av Kristi suveränitet. Kristus är icke och kan icke vara fastlåst vid någon bestämd form av ämbetsvigning» (s. 216). Det finnes nok norske lutheranere som ikke kan tilegne seg Auléns embetssyn, men boken inneholder neppe noe som ikke kan forenes med Luthers og den lutherske bekjennelses tale om «Predigtamt».

Noe av det verdifulleste i denne boken er påvisningen av at den lutherske betoning av rettferdiggjørelsen ikke er en ultrapaulinisme eller en slags særbekjennelse, men at dette hovedpunktet i vår tro ikke er noe annet enn en eksplikasjon av den bibelske og oldkirkelige Kristus-bekjennelse. Læren om rettferdiggjørelsen av troen alene, dvs. ved nåden alene eller ved Kristus alene, er en kristologisk-soteriologisk bekjennelse. Og denne bekjennelse kommer til aktuell utfoldelse i liturgien, ordet tatt i videste mening om gudstjenestelivet med alt hva det inneslutter av forkynnelse, nattverdsfeiring, bønn, bekjennelse og lovprisning. Forfatteren setter fingeren på at en kirkes liturgi har større betydning enn mange tillegger den. De som har deltatt i ekumenisk arbeid, vet altfor godt om den risiko at ekumenikken kan bli en spesialitet for «eksperter». Her kan en liturgisk ekumenisitet gjøre en god hjelpetjeneste i retning av å engasjere flere (s. 245).

Dette betyr ikke at forfatteren målbærer noen som helst form for ritualisme. Han taler bibelsk om det vesentlige innhold i et kristent gudstjenesteliv og henviser til Acta 2, 42. Det grunnvesentlige er det *samsyn* av kors og oppstandelse som preger det bibelske tjenesteliv.

Boken er i det hele en grundig og sindig analyse av de problemer som ekumenikken må arbeide med hvis den vil arbeide ansvarlig. Og de spørsmål eller innvendinger en har overfor forfatteren er for ingenting å regne mot alt det en *får* ved å lese hans verdifulle bok.

C. Tidemann Strand.

DEN ROMERSK-KATOLSKE KIRKE OG RELIGIONSFRIHETEN

Paul Blanshard, *American Freedom and Catholic Power, 2nd ed. 402 s. Beacon Press, Beacon Hill, Boston 1958.*

Robert D. Cross, *The Emergence of Liberal Catholicism in America. 328 s. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1958.*

A. F. Carvillo De Albornoz, *Roman Catholicism and Religious Liberty. 95 s. Publ. by The World Council of Churches, Geneva 1959.*

I De forente stater inntar studiet av de ulike konfesjoner (symbolics) en ganske annen betydningsfull plass i det teologiske studium enn i Skandinavias statskirkeland. Ved enkelte seminarer (teol. fak.) gis det også undervisning i *polemics* eller kontroversteologi. Blanshards store bok om amerikansk demokrati og katolsk makt hører i utpreget

grad til typen «polemics». B. er ordinert prest, men har den meste tid virket som sakfører, embetsmann og forfatter, og det er den juridiske anklager som her griper pennen.

Boken kom første gang ut i 1949, og ble da solgt i 240 000 eksemplarer! Den nye utgaven er revidert og betydelig utvidet. B. forteller selv at boken skaffet ham tittelen «the dean of American controversy». Betegnelsen er treffende. For så vidt kunne man fristes til å legge boken til side ulest. Når det likevel ikke bør skje, er det fordi B. tross alt gir et vell av faktiske opplysninger, hvorav forresten mange detaljer fra amerikansk rettspraksis er av minimal interesse for norske lesere. Opplysningene er til dels ensidig plukket ut for å brukes som ammunisjon mot den katolske kirke. Men de er, så vidt jeg kan se, hver for seg korrekte, selv om de samlet gir et skjevt og ufullstendig bilde av den romersk-katolske kirkes holdning og stilling i U.S.A.

De protestantiske kirkesamfunn hadde og har i Nord-Amerika et markant forsprang. Det er også disse samfunn som har skapt det grunnlovsbestemte skille mellom stat og kirke i U.S.A. Likevel er den romersk-katolske kirke overlegent det største enkelte kirkesamfunn i U.S.A., og mer enn 20 % av U.S.A.'s befolkning tilhører dette samfunn. Og hva mer er: katolikkene øker raskere i tall enn befolkningen som helhet. Det samme er tilfelle med elevtallet i katolske skoler jevnført med amerikanske «public schools». B. trekker forresten inn ikke-amerikansk katolsk statistikk og peker på at tallene inkluderer ikkepraktiserende katolikker. Tallene skulle altså være for høye. Det kan i og for seg være rett å peke på dette. Men denne innvending kan gjøres gjeldende med omtrent samme vekt mot all religionsstatistikk, også ikke-kristen sådan.

Nå spår B. at den katolske kirke i U.S.A. står foran en nedgangsperiode. De katolske skolene arbeider nemlig tungt økonomisk. I de fleste amerikanske stater er offentlig tilskudd til katolske skoler stoppet, bl. a. som følge av press fra kretser som B. selv hører til. Dessuten står den katolske kirke i fare for sterk reduksjon av den billige arbeidskraft, som har vært forutsetningen for skolenes drift, fordi rekrutteringen av nonner viser tegn til svikt. Noe lignende gjelder katolske hospitaler. B. har her utvilsomt pekt på faktorer av betydning, men man kan neppe trekke de konklusjoner han gjør. Den romersk-katolske kirke vil sikkert ikke oppgi den innflytelse den kan øve gjennom sine skoler. Ikke minst i Amerika er den katolske kirke meget rik. Dens medlemmer ga i 1953 til sin kirke 2 milliarder og 610 millioner kroner!

B. ønsker, sier han, å ta avstand fra fanatisk antikatolisisme. Hans egen norm for vurdering er ikke religiøs, enn si bygget på Skrift og bekjennelse, men går ut på: 1. Absolutt skille mellom stat og kirke. 2. Demokratisk likhet og frihet som det høyeste gode. Endog trosbekjennelsen bør være et spørsmål om flertallsvedtak. Ut fra disse posisjoner angripes bl. a. den katolske kirkes kamp mot fødselsregulering og evtanasi, dens boksensur og kamp mot umoralske filmer osv. Med B.'s utgangspunkt blir kristen sosialetikk egentlig umulig. Videre angripes det katolske presteskap bl. a. fordi dets medlemmer ansees for å stå i en fremmed makts tjeneste, noe som ansees uforenlig med amerikansk grunnlov. Det tør være symptomatisk at Mt. 16, 16 ff. omtales som en sannsynlig interpolasjon.

B.'s bok er, tross ensidigheter og betenkelig generalisering, interessant, ikke bare fordi den forteller meget om den katolske kirke og dens stilling i U.S.A., men også fordi den avdekker atskillig av den agressive protestantisme som fremdeles er levende og aktiv.

*

Robert D. Cross er historiker av fag med doktorgrad fra Harvard University. Både bokens metode, komposisjon og fremstillingsform viser at forfatteren er en høyt skolert forsker. Noteapparatet (66 s. samlet bakerst) er ikke overlesset, men grundig, og så langt jeg kan kontrollere, pålitelig. Den utførlige seksten siders litteraturliste er oversiktlig ordnet i primærkilder, sekundærkilder, tidsskrifter osv. Avhandlingen er for så vidt egnet til å bryte ned de fordommer som vide kretser i Europa har overfor amerikansk humanistisk forskning og teologi, en teologi som vel ennå kan ha meget å lære av det jevne og mer gjennomførte vitenskapelige nivå i Europa, men som likevel har atskillig å gi europeisk teologi, ikke minst på det kirkehistoriske felt.

Da De forente staters ni millioner katolikker i 1889 feiret sin regionalkirkes 100-årsjubileum, hadde denne kirke gått igjennom betydelig motbør og dens medlemmer vært utsatt for hyppig diskriminering. Resultatet hadde i stor utstrekning vært at amerikanske katolikker, som den gang for en stor del besto av immigranter, trakk seg tilbake i en kirkelig (og sosial) isolasjon som hadde ikke lite til felles med europeisk ultramontanisme. Men i amerikansk katolisisme opparbeidet det seg etter hånden, særlig etter borgerkrigen, en sterkere «liberal» katolisisme enn i Europa. Den amerikanske liberal-katolisisme møtte nok kritikk og «mild sensur» i Roma, men den vant også forbundsfeller og var i stand til å øve en viss påvirkning. Med liberal-katolisisme tenkes det her ikke på modernismen, men på mer anti-papale og -kuriale tendenser som nok hadde sine paralleller, ikke minst i Frankrike og Tyskland. Forholdet mellom Roma og regionalkirkene, spørsmålet om stat og kirke, retten til egne meninger om tros- og livsspørsmål som ikke hadde vært gjort til gjenstand for infallible avgjørelser og i det hele religionsfrihetens problemkompleks opptok etter hvert en voksende skare amerikanske katolikker som kjente seg som amerikanere.

Cross gir en vel dokumentert utredning om utviklingen av denne liberale katolisisme i U.S.A. Avhandlingen er rent historisk og begrenser seg til tidsrommet opp til siste århundreskifte. Boken vil således ha størst interesse for fagteologer og for prester som måtte være spesielt interessert i amerikansk kirkehistorie. I et avsluttende kapitel om Liberal Catholicism in the Twentieth Century føres linjene helt opp til 1950-årene endog med aktuell hentydning til en katolsk kandidat ved årets presidentvalg. Avhandlingen er på mange måter et utmerket korrektiv til Blanshards debattinnlegg.

•

Roman Catholicism and Religious Liberty er et ganske lite, men interessant skrift. Flere av kapitlene er tidligere offentliggjort i The Ecumenical Review. Det dreier seg ikke om noen historisk undersøkelse, selv om linjene nødvendigvis av og til trekkes bakover endog til tiden før Augustin. Forfatteren har villet undersøke hva katolske fagteologer og høyere geistlige fra vårt århundre mener om religionsfrihet «as essentially linked with the Christian and evangelical spirit».

De Albornoz tar sitt utgangspunkt i hva han mener er den gjengse protestantiske mening om den katolske kirkes forhold til religionsfrihet. Den er som følger: Hvor romerske katolikker er i mindretall, ber de om religionsfrihet. Er de i majoritet, står de imot ytre religionsfrihet for personer av andre trosretninger. Denne holdning er diktert av den dogmatiske forutsetning at den katolske kirke representerer den ene rette tro, mens alt annet er «error». I praksis skilles det da mellom thesis og hypothesis, dvs. det teoretiske prinsipp som forutsetter den katolske kirke-

stat som det høyeste ideale og på den annen side religionsfriheten tolerert som den praktiske tillemping hvor forholdene gjør dette nødvendig. Men forfatteren påviser, meget fortjenstfullt, at det i virkeligheten ikke dreier seg om en fastslått og ufeilbar mening innen den romersk-katolske kirke om religionsfrihet. Spørsmålet om religionsfrihet hører til kategorien «teologiske spørsmål uten endelig dogmatisk avgjørelse». Det kan ganske visst vises til voldsomme uttalelser både i Syllabus og i andre offisielle og offisiøse paveskriv og til teori og praksis hos spanske teologer og kirkemenn. Men de A. viser uimotsigelig at det er en sterk teologisk strømning både i Europa og Amerika som går ut på å anerkjenne religionsfriheten som en nødvendig konsekvens av kristendommens egenart. Begrunnelsen kan være noe forskjellig. Den Skrift-messige begrunnelse finner man sterkest i Europa, særlig i Frankrike-Belgia. Den systematisk-dogmehistoriske begrunnelse er noenlunde enhetlig, mens den filosofiske begrunnelse er helt tilbaketredende.

Tross en leilighetsvis for optimistisk tolkning av enkelte katolske utsagn og mulig en viss tendens til bevis ved masseoppbud av sitater, er skriftet en overmåte interessant undersøkelse av et spørsmål hvis gunstige svar kan få den aller største betydning for protestantiske minoritetsgrupper og for ekumenikken i den store stil. For mulige antikatolske teologer, også i Norden, vil undersøkelsen kunne bli et verdifullt lite korrektiv til en ofte skjev oppfatning av den katolske kirke.

Nils Bloch-Hoell.

Leonhard Fendt, *Einführung in die Liturgiewissenschaft. Sammlung Töpelmann. 2 R. B. 5. Berlin 1958.*

Liturgisk fornyelse hører man om fra mange hold. En kommende tid vil lettere kunne avgjøre om vår tids sterke liturgiske interesse er et tegn på åndelig liv — eller om den snarere er et fattigdomssymptom. I hvert fall er vi her stillet overfor viktige spørsmål. Det store samleverk Leiturgia gir god innføring i sakene. At også et mindre omfangsrikt verk kan gjøre god tjeneste, er den foreliggende bok av Fendt et vitnesbyrd om. På litt under 300 sider gjennomgås liturgiens historie i hovedtrekk. Fremstillingen er sterkt sammentrengt. Det gis fyldige litteraturhenvisninger. Det er av interesse å se at Fendt understreker «der reformatorische Protest». Noen revolusjonsmann i liturgiske spørsmål var Luther ganske visst ikke; men den protestantiske linje burde ikke glemmes. Ritualistiske teologer og prester får noen formaninger i så måte (s. 254 ff.).

C. Fr. Wisløff.

C. A. Coulson: *Science and Christian Belief. Oxford University Press. 127 s. London 1955.*

Ved en rasjonal analyse vil forfatteren påvise den religiøse forankring av hele vår virkelighetsorientering. Han forsøker også å gjøre Kristus-åpenbaringen innlysende så langt dette er mulig.

Programmet er i seg selv velkjent og vurderingen blir straks forskjellig. Skal fornuften igjen få lov til å absorbere åpenbaringen og teologien bli avhengig av filosofien? Teologiens kerygmatiske karakter gjør det også vanskelig å følge med. Den har tilknytning til en tankemodell som støter fra seg selve metoden. Vi bør imidlertid ikke for raskt lukke oss inne i en metodisk bås, men bevare en åpen holdning. Den indre frihet til å prøve alt og beholde det gode kan være en utmerket ledestjerne i dette forsøk.

Forfatteren er professor i anvendt matematikk og behersker naturvitenskapelig metode. Dette viser seg å være en stor fordel idet han straks innser

VÅRE MEDARBEIDERE

Aalen, Leiv, professor, dr. theol.: se TTK nr. 1 1960.

Brattgård, Helge: (f. 26. juli 1920) teol. dr., kyrkoadjunkt i Annedals församling i Göteborg. Har bl. a. utgitt: «Bibeln och människan i Magnus Friedrich Roos' teologi. En systematisk analys av württembergpietismen» (1955).

Weider, Bjarne Odd: (f. 17. juni 1913) sokneprest i Hurdal. Redaktør av «Årbok for Den Norske Kirke».

Lønning, Per: (f. 24. februar 1928) dr. theol. et philos., lektor ved Oslo off. lærerskole, stortingsmann. Utgitt: «„Samtidighetens Situation" — en studie i Søren Kierkegaards kristendomsforståelse» (1954). «Hva er kristendom» (1955). «Søren Kierkegaard — et utvalg» (1955). «Innfall og utfall» (1956). «Tro og tanke efter Blaise Pascal» (1958). «Kan kirken moderniseres?» (1958). — Medredaktør i Kirkebladet, 1958—.

(forts.)

det håpløse i å forsøke å finne Gud i vitenskapens huller. Disse huller blir som bekjent færre og færre. «God of the gaps» eier ingen overbevisende kraft. Han setter derfor inn med det *personlige* element i denne erkjennelse. Heller ikke på dette område kan forskeren hoppe ut av sitt gode skinn. Han er ikke frimerkesamler som møysommelig stiller kjensgjerningene sammen. Hans innsats er skapende. Blikkretningen er dermed forskjøvet fra tingene ute i verden til forskerens egen bevissthet. Horisonten er utvidet. Det blir ikke lenger vanskelig å tenke seg at virkeligheten kan utforskes under flere aspekter. Allerede innenfor fysikken er det nødvendig med komplementære beskrivelsesmåter. Andre aspekter, som kunst og moral kan derfor ikke reduseres til subjektive former, men gir oss like god virkelighetsorientering. Blant de øvrige aspekter finner vi også det religiøse. Dette er ikke et aspekt ved siden av de andre, men en «total response». Denne bestemmes nærmere som en særegen «act of reflection».

Med basis i den fundamentale «act of reflection» blir verden et bilde av en åndelig virkelighet. Ja, denne virkelighet nødes vi til å tenke i personlige kategorier. Også Kristus-åpenbaringens nødvendighet kan til en viss grad innses. Bare gjennom det partikulære kjenner vi det universelle. Gud lærer vi bare å kjenne i den Inkarnerte. Dette erkjennelsesteoretiske Cur Deus homo har sine iøynefallende mangler. Det kan likevel bli en begynnelse for enkelte. Så blir oppgaven i neste omgang som så ofte før å frigjøre seg fra de filosofiske konsekvenser av utgangspunktet.

I det hele tatt vil boken gi en verdifull hjelp til alle som lever under trykket av at moderne tankeformer har gjort Gud hjemløs i verden og menneskelivet. Den er usedvanlig velskrevet med en vrimmel av representative sitater og ypperlige bilder som anskueliggjør lesningen og letter tanken i å følge med.

Gustav Lundby.

PROFESSOR, DR. THEOL.

Andreas Seierstad

1890 – 24. NOVEMBER – 1960

Tidsskrift for Teologi og Kirke

HEFTE 4, 1960

REDAKSJON:

NILS E. BLOCH-HOELL, IVAR P. SEIERSTAD, LEIV AALEN

INNHOLD: Carl Fr. Wisløff: Augustin og Hieronymus om de jødekristne og Moseloven + Fridtjov Birkeli: Den eldste norske kristendomshistorie og Kulisteinen + Nils E. Bloch-Hoell: Professor Stener Johannes Stenersen + Professor dr. Andreas Seierstads vitenskapelige og populær-vitenskapelige produksjon + Kirke og misjon, ved O. G. Myklebust + Teologisk litteratur

PROFESSOR, DR. THEOL. ANDREAS SEIERSTAD

fyller 24. november 70 år og kan se tilbake på en nær 40-årig tjeneste som vitenskapsmann og lærer i kirkehistorie. Han vil ved denne anledning motta mange uttrykk for dyp takknemlighet fra de over tusen nålevende kandidater fra Menighetsfakultetet som har nytt godt av hans undervisning, og fra den store leserkrets som i årenes løp har møtt ham i Tidsskrift for Teologi og Kirkes spalter. Tidsskriftets redaksjon slutter seg til skaren av gratulanter og vil gjerne hedre ham ved å tilegne ham dette utvidede hefte av nærværende årgang.

Professor Seierstads vitenskapelige produksjon viser oss en nøktern og solid forsker, et mønster på akribi og objektivitet. Hans forskning omfatter meget forskjellige emneområder, men er for det meste knyttet til Den norske kirkes historie fra den tidlige middelalder og opp til vår egen tid.

Betydningen og omfanget av professor Seierstads teologiske virke strekker seg langt ut over hans trykte publikasjoner, som vi i dette hefte bringer en fortegnelse over. Nobel kristen beskjedenhet og granskerens ufravikelige krav til kvalitet har sammen med hans arbeidsbyrde som eneste lærer i kirkehistorie ved MF utelukket masseproduksjon fra Seierstads hånd. Men de mange som har sittet under hans kateter, vil vite at her har vi en fremragende kjenner av norsk kirkehistorie likså vel som av patristikken og av europeisk reformasjonshistorie. Alle som har fulgt Seierstads kurser i kirkehistorie med de forskjelligste kildeskrifter som grunnlag, vet at i professor Seierstads følge slipper man inn i kirkehistoriens verksted og får lære vitenskapelig ånd og metode.

Professor Seierstad var i 30 år med i redaksjonen for dette tidsskrift. Tidsskriftets nåværende redaksjon vil i ærbødighet bringe ham sin takk og hyllest også for hva han har betydd for T. T. K., og vil av hjertet ønske ham et velsignet otium med rike vitenskapens frukter for vår kirke.

Redaksjonen.

Andr. Seierstad

AUGUSTIN OG HIERONYMUS OM DE JØDEKRISTNE OG MOSELOVEN

Av Carl Fr. Wisløff

Forholdet mellom kirken og de kristne av jødisk herkomst er et spesielt vanskelig spørsmål innen det store kompleks av problemer som knytter seg til relasjonen mellom kirken og synagogen.[1]) At hedningekristne ikke måtte omskjæres og holde Moseloven ble entydig fastslått på apostlenes tid. De jødekristnes stilling var derimot mindre klar. I Gal. 2, 11 ff. bebreider Paulus Peter at han ved sin holdning har tvunget de hedningekristne til å «judaisere». Bebreidelsen rettes ikke mot dem som kom fra Jakob, men mot Peter.[2]) Det var åpenbart intet i veien for at de jødekristne stadig holdt seg til fedrenes skikker, de måtte bare ikke gjøre disse til en salighetssak.[3]) Ennå hos Justin finnes denne innstilling, som dog snart måtte vike for en annen, avvisende holdning.[4])

Gjennom de første århundrer av kirkens historie ble avstanden mellom kirken og synagogen stadig større. Overfor Marcion måtte kirken fastholde sin sammenheng med GT og Israels Gud.[5]) Men samtidig måtte den hevde en annen tolkning av GT enn den jødene gjorde gjeldende.[6]) Man hevdet at sedeloven, i virkeligheten identisk med den naturlige lov, var gitt til alle folk, mens ritualloven bare var gitt til

1) Cf. Christian convictions and attitudes in relation to the Jewish People. Ecumenical Review 9, 1956—57. Se også den omfattende litteraturfortegnelse hos W. Holsten, Zur Judenfrage, Theol. Rundschau 1953.

2) G. Kittel, Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidenchristentum. ZNW 1931, s. 147. 149. s. 150 n. 4.

3) D. A. Frøvig, Kommentar til Apostlenes Gjerninger, s. 339 f. Cf. A. Schlatter, Die Geschichte der ersten Christenheit, 1926. s. 254 ff.

4) MSG 6, 573. 576. Cf. hertil Leonhard Goppelt, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. 1954. Marcel Simon, Verus Israel. Étude sur les relations entre Chretiens et Juifs dans l'Empire romain. 1948.

5) Marcion ga jødene rett i deres tolkning av GT: Kristus er ikke forutsagt i de profetiske skrifter. Tert., adv. Marc. 3, 6. CC ser.lat. I s. 514 ff.

6) Justin: Neque alium nobis, alium vobis Deum esse ducimus, sed ipsum illum, qui patres vestros eduxit e terra Aegypti — —. Tryfo 11. MSG 6, 498. — Segrega alii deo legem et alii deo Christum, si potes aliquam umbram ab eo corpore, cuius umbra est, separare. Adv. Marc. 5, 19. CC ser.lat. I s. 723.

jødene.[7]) At jødekristne kunne fastholde et positivt forhold til fedrenes skikker ble det under disse omstendigheter umulig å tenke seg.

Slik var stillingen da Augustin så seg foranlediget til på nytt å gjennomtenke de jødekristnes forhold til Moseloven. Fra to forskjellige hold ble Augustin utfordret til å vurdere dette spørsmål.

For det første overfor manikeerne. De fornyet i grunnen mange av de tanker som Marcion og Kelsos hadde gjort gjeldende. Man kunne samle deres resonnement i følgende tre kritiske spørsmål: 1) Hvordan kan dere tro på GT når dere ikke gjør det som dette sier (Augustin, Contra Faustum, 6, 10).[8]) 2) Hvorfor skal en hedning, om han vil tro på Kristus, nødvendigvis gå omveien om jødenes anstøtelige lære for å komme til ham? (Contra Faustum, 13, 18.)[9]) 3) Hvis Jesus ikke var kommet for å oppheve loven, men for å oppfylle den, er så ikke nasareere og symmakianere de rette kristne? (Contra Faustum, 19.)[10])

Her møter vi de gamle problemer i ny drakt. Denne gang er det altså Augustin som skal svare. Hos ham blir den kirkelige lære om forholdet mellom kirken, GT og jødene kodifisert. Vi finner hans viktigste utredninger i Contra Faustum (397/400), cf. også hans Adversus Judaeos fra hans senere leveår. Vi vil ta frem hans svar på de nevnte kritiske spørsmål, idet vi i det hele innskrenker oss til det som har med Moseloven å gjøre.

1) GT fastholder vi, sier Augustin, til tross for at det taler om «timelige ting» og derfor med rette kalles det gamle testamente.[11]) Men den gamle pakts løfter og ordninger er «figurae futurorum».[12]) Det er i første rekke forutsigelsene som interesserer i GT. Men hensyn til den gammeltestamentlige lov, så må vi skjelne mellom «praecepta agendae vitae» (moralbud) og «praecepta significandae vitae» (symbolske bud). Gud ga sitt folk visse leveregler som passet for den tid, og som samtidig viste fremover, typisk. For oss har disse sin betydning som «figurae» (1 Kor. 10, 6. 11). Vi holder oss derfor til oppfyllelsen, og ser med ærefrykt på varselet om at denne skulle komme. Sabbaten var således et forbilde på den evige hvile. Ofringene var forbilde på Kristi offer.[13]) Oppfyllelsen av løftene og virkeliggjørelsen av forbildene har ført til at disse ikke lenger har krav på vår bokstavelige lydighet. Vi oppfyller dem nå åndelig, og det er hva de dypest sett siktet på.[14]) Ikke å holde løvhyttefest var synd i den gamle pakts tid.

7) Adv. Judaeos 2. MSL 2, 638. cf. 649 f. cf. ib. sp. 637. Ireneus, adv. haer. 4, 13: — Dominus naturalia legis, per quae homo justificatur, quae etiam ante legisdationem custodiebant, qui fide justificabantur, et placabant Deo, non dissolvit —. MSG 7, 1006 f. — Cf. Augustin, Sermo 81, 2. MSL 38, 500. Cf. Bernhard Blumenkranz, Die Judenpredigt Augustins (1946) s. 9—11. — Cf. også Justin, Tryfo 19—22. MSG 6, 515 ff. 498. Tert., adv. Judaeos 1—6, MSL 2, 635—648. — Eusebius, demonstr. evan. 1, 3. 6. 7. MSG 22, 28 ff. 39. 50 ff. — Ambrosiaster (til Rom. 3, 20): Lex naturalis, quae per Moysen partim reformata, partim — — firmata —. MSL 17, 82.

8) CSEL 25, 248. 310. 9) CSEL 25, 377. 490.

10) CSEL 25, 496. 11) CSEL 25, 284. 12) CSEL 25, 268 ff. 13) Ib. s. 285 ff. 14) Ib. s. 300.

Slik er det ikke lenger nå; men ikke å være i Guds sanne tabernakel, kirken, er alltid en synd.[15]) Spør noen hvorfor vi holder fast ved GT enda vi ikke lever etter dets bud, så svarer vi at vi stadig holder praecepta uitae agendae; de symbolske bud holdes derimot nå ikke ad religionem, men bare ad testificationem.[16])

2) Men hvorfor skal hedningene gå omveien om jødenes hellige bøker når de vil finne Kristus? Skal vi først bli jøder, og så etterpå kristne? Hedningene hadde først sine egne store menns bøker, og fra dem ble vi ført til Kristus, sa Faustus.[17]) For oss hedninger er de sibyllinske og orfiske skrifter mer egnet som veivisere til Kristus enn jødenes bøker, hevdet han.[18])

Augustins svar er at Kristus selv plaserer seg midt i den gammeltestamentlige profeti, han viser selv stadig til GT. Manikeerne innvender at de ord hvormed Kristus gjør dette, må være interpolert. Men de kan ikke legge frem noen gamle manuskripter som stadfester deres påstand.[19]) Derfor leses de gammeltestamentlig skrifter i gudstjenesten, men ikke de sibyllinske og orfiske skrifter. Erfaringen viser da også at profetenes skrifter stadig fører hedninger til Kristus.[20]) Om det finnes noen sannhet om Gud og hans Sønn hos hedenske spåmenn og filosofer, så kan disse ha en relativ apologetisk verdi. Men selve disse skrifter kan ikke tillegges alminnelig troverdighet, for de er fulle av avgudsdyrkelse. De gammeltestamentlige skrifter er derimot blitt til ved guddommelig bistand, og taler overalt mot avgudsdyrkelsen.[21])

Etter manikeernes tankegang skulle i grunnen heller ikke apostlenes skrifter være nødvendige lenger, etter at Kristus selv var kommet. Men vi trenger dog de skrifter som har sin oppfyllelse i ham. At profetiene viser til Kristus idet de har sin oppfyllelse i ham, kan etter Augustins oppfatning likefrem demonstreres og bevises.[22])

3) Men Kristus har sagt at han ikke var kommet for å oppheve loven, men for å oppfylle den (adimplere legem). Med dette uttrykk siktet Jesus, ifølge Faustus, ikke til Mose lov. Den har han jo i virkeligheten opphevet, hvilket ikke minst bergprekenen er et vitnesbyrd om. Men det finnes andre lover og andre profeter enn jødenes, og Jesus har tenkt på den gamle lex veriatis som allerede var kjent av Enok og Set og andre rettferdige.[23]) Er ikke denne forklaring riktig, så må enten Jesus ha løyet, eller du må bli en jøde.[24]) Jeg har, sier Faustus, visse vanskeligheter med å svare nasareerne; for de er konsekvente i sin oppfatning av Matt. 5, 17 og praktiserer omskjærelse, holder sabbaten og eter ikke svinekjøtt. Men dere har jeg ingen vanskeligheter med, sier han videre, for dere sier at det nevnte Jesus-ord refe-

15) Ib. s. 301. 16) Ib. s. 311. 17) Ib. s. 377. 18) Ib. s. 379. 19) Ib. s. 382 f.
20) Ib. s. 379. 21) Ib. s. 394. 22) Ib. s. 386 ff. 23) Ib. s. 499. 496. 24) s. 499.

rerer seg til Moseloven — og enda praktiserer dere den ikke. Burde ikke også dere ha holdt loven, om dere skulle ta konsekvensen av deres egen lære?[25])

Augustin svarer med enda en gang å gjøre bruk av begrepet «figura». Til det gammeltestamentlige figura svarer oppfyllelsen i den nye pakt. Den som i dag ville begynne å ta seremoniallovens bud bokstavelig, han ville dermed tilkjennegi at han ikke kjente eller trodde på inkarnasjonens og forsoningens realitet.[26]) — Med den nye pakt kom ikke først og fremst en ny lære, men en ny tidsalder. Non ergo diuersa doctrina est, sed diuersum tempus.[27]) Hvorfor skal de kristne praktisere omskjærelse, de gammeltestamentlige spiseforbud, ofringer, fester osv., når det som disse ordninger bærer bud om, alt sammen er oppfylt i Kristus?[28]) Men det er konsekvent at jødene, som ikke tror at løftene er oppfylt i ham, fremdeles holder sabbaten og praktiserer omskjærelsen.[29])

Men hvordan er det gått til at nasareernes sekt fremdeles praktiserer gammeltestamentlige skikker? Augustin gir en historisk fremstilling av saken og søker her svar på spørsmålet. Han begynner med fremstillingen i Acta. Saken er den, sier Augustin, at evangeliet ble trodd både av jøder og hedninger, og disse to sto ikke likt overfor den gammeltestamentlige lov. Jødene var opplært i disse gamle skikker, og de var vant til dem. Men for hedningene var de samme skikker en fremmed verden. De kristne av hedensk bakgrunn skulle på ingen måte holde lovens forskrifter. Men de jødekristne skulle få lov til, om de ønsket det, å holde dem en stund. Det var «litt etter litt» (paulatim) de skulle legge lovens forskrifter bort. Da man måtte regne med en viss vanens treghet (tarditas) hos dem, ble de hedningekristne formanet til å bære over med dem i så måte. Således tok Paulus og omskar Timoteus som en innrømmelse til den gamle skikk. Meningen var at dette skulle være en midlertidig tillatelse, og forutsetningen var at ingen knyttet sitt håp om salighet til lovens gjerninger — i så fall gjaldt den alvorlige advarsel i Gal. 5, 2.

Med dem som således var opplært i de gamle skikker, skulle den profetiske linje føres til ende — ut in eis iam consummaretur ipsa actio prophetica — men det skulle gjøres med hensynsfullhet, slik at de kristne av jødisk ætt kunne forstå at loven ikke ble forkastet (inprobata), men ført til sitt mål og siktepunkt (terminata). Men det var noen jødekristne som ikke forsto dette. De fattet ikke betydningen av den nye tidsalder som var kommet, men krevde — som om Kristus ikke var kommet, hadde lidd og var død — at alle kristne skulle bli

25) s. 500. 502. 26) s. 506. 27) s. 473. 28) s. 507. 29) s. 473.

jøder. De som Faustus kaller symmakianere eller nasareere er den lille, stadig minkende rest av dette slags jødekristne, sier Augustin.[30])

Dette var Augustins svar til manikeerne. Men også fra et helt annet hold møtte han synsmåter som gjorde det nødvendig for ham å ta opp dette problemet. Motparten var denne gang tidens lærdeste teolog, samtidens berømte vir trilinguis, Hieronymus.

Foranledningen til diskusjonen var et eksegetisk—bibelteologisk spørsmål. Hieronymus hadde i sin kommentar til galaterbrevet (387/89) gjort gjeldende en tolkning av Gal. 2, 11 ff. som inntil da synes å ha vært ukjent i den latin-talende del av kristenheten.[31]) Mens Cyprian åpenbart har latt realiteten i Paulus' beretning stå uanfektet, slik at Peter m.a.o. faktisk hadde begått et feiltrinn som Paulus med all grunn bebreidet ham,[32]) og mens Marius Victorinus[33]) og Ambrosiaster[34]) i samme retning lar Paulus bebreide Peter at han hadde latt seg tvinge av frykt for de jødekristne fra Jerusalem hvorved han hadde gitt de hedningekristne et villedende eksempel, så innførte Hieronymus ved sin galaterbrevskommentar den tolkning som lenge hadde vært toneangivende i den østlige del av kristenheten. Hieronymus påberoper seg uttrykkelig Origenes, hvis kommentar for øvrig er tapt. Eksegesen hos Origenes er bestemt av ønsket om å imøtegå filosofen Porfyrius, som hadde fått det til at apostlene Peter og Paulus trettet og motarbeidet hverandre på en barnslig og uverdig måte.[35])

Oppfatningen var i store trekk denne. Før det kom noen fra Jakob, hadde Peter bordfellesskap med de hedningekristne, og viste derved at han ikke hadde glemt den lærdom han hadde fått ved guddommelig åpenbaring (Acta 10, 15). Men da det kom jødekristne fra Jerusalem, avbrøt Peter bordfellesskapet med de hedningekristne. I dette var det intet galt i og for seg, mener Hieronymus (etter Origenes). Med dette gjorde han bare bruk av den dispensatio (Origenes: oikonomia) som tillot apostlene å forholde seg til loven på en bundet eller friere måte alt etter omstendighetene. Men herav fulgte den beklagelige misforståelse på de hedningekristnes side: de begynte å tro at Moseloven virkelig var forpliktende — også for dem selv. For å redde situasjonen oppførte da Paulus sammen med Peter et slags skuespill, idet de lot det få utseende av at Peter fikk en offentlig korreks av Paulus. Hiero-

30) s. 514—516.

31) Se herom Franz Overbeck, Ueber die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11 f.) bei den Kirchenvätern. Basel 1877.

32) CSEL 3. 2, 773. Cyprians anliggende på dette sted er å fremheve Peters ydmykhet: Han fant seg rolig i å bli irettesatt.

33) MSL 8, 1161 ff. Kommentar til Gal.brevet, 2, 11 ff.

34) MSL 17, 370. Kommentar til Gal.brevet, 2, 11 ff.

35) Hieronymus, praef. til gal.kommentaren. MSL 26, 338 f. Brev til Aug. 112, 11 (75, 11). MSL 33, 257.

nymus sammenligner dette opptrinn med de offentlige diskusjoner som retorene i hans ungdom foranstaltet for øvelsens skyld.[36])

Hieronymus' oppfatning innebærer altså at det skjedde en dobbelt hypocrisis i Antiokia. Først en hypocrisis observandae legis; Peter holdt loven på skrømt, det var ingen religiøs realitet i forholdet, bare en formell akkomodasjon. Dernest en hypocrisis correptionis; Paulus lot som om han dadlet Peter, hvilket de begge i all stillhet visste ikke var tilfelle — her var jo intet galt skjedd.

Noen annen oppfatning av Gal. 2, 11 ff. er ifølge Hieronymus ikke mulig. Hvordan skulle Paulus for alvor kunne bebreide Peter noe som han selv hadde gjort? Han ville jo være en jøde for jødene (1 Kor. 9, 20), han raket sitt hår i Kenkreæ (Acta 18, 18), bar frem offer i Jerusalem (24, 11) og omskar Timoteus (16, 3).

Denne tolkning har Augustin lest, og den har falt ham tungt for brystet. Han tar stilling til den første gang i sin kommentar til galaterbrevet (år 394/5). Dernest behandler han den i skriftet De mendacio (omtrent på samme tid),[37]) og videre i en rekke personlige brev til Hieronymus.[38])

Det var en eiendommelig korrespondanse på flere måter — den sier oss en del både om tidsforholdene og om mennene. Brevene brukte til dels meget lang tid underveis, om de i det hele kom frem; det var ikke alltid budbæreren fullførte den reisen som skulle gjort det mulig for ham å overbringe brevet. Og brevene er til dels holdt i en meget personlig tone som lærer oss ikke lite om disse to kirkefedres personlige eiendommeligheter. Vi må imidlertid konsentrere oss om det som har med vårt emne å gjøre.

Augustin har en helt annen eksegese til Gal. 2, 11 ff. Det er etter hans mening helt misforstått å tolke begivenheten i Antiokia som avtalt spill. En virkelig forseelse fra Peters side ble refset i fullt alvor av Paulus — det er det fortellingen går ut på. Peter hadde virkelig feilet, ikke i og for seg ved at han etter omstendighetene kunne forholde seg noe forskjellig overfor Moselovens bud, men derved at han ut fra et mindreverdig motiv — frykt for hva de nidkjære jødekristne skulle si om ham — lot som om han aldri hadde tenkt på noe annet enn å leve etter loven; på denne måten ga han de hedningekristne et eksempel som var egnet til å villede dem. Nettopp på grunn av dette

36) MSL 26, 363 f. 365.

37) I Retractationes er galaterbrevskommentaren nevnt som kap. 23, De Mendacio som kap. 26. CSEL 36, 111. 129.

38) Til sp. om datering, rekkefølge osv. av disse brev, se Hans Lietzmann, Zur Entstehungsgeschichte der Briefsammlung Augustins. TU 67 (1958) s. 286 ff. — Brevvekslingen er behandlet av J. A. Möhler, Hieronymus und Augustin im Streit über Gal. 2, 11 ff. Gesammelte Schriften und Aufsätze I (1839) s. 1—18; og Overbeck, op.cit. s. 49 ff. — Korrespondansen berørte også andre spørsmål, men vi konsentrerer oss om det som har betydning for vårt emne.

dårlige eksempel måtte en offentlig refselse være nødvendig — noe som Peter fant seg i med forbilledlig ydmykhet.[39]) — Peter gjorde seg altså skyldig i en forkastelig simulatio; men det gjorde Paulus derimot ikke. Hans holdning da han omskar Timoteus osv. var bare konsekvensen av det han selv hadde sagt i 1 Kor. 7, 18—20. Han ville ikke tvinge hedningekristne til å følge jødenes lov. Men jødene skulle på den annen side ikke tvinges til å forlate sine fedres skikker. De måtte gjerne holde fast ved dem, når de bare ikke nyttet sitt håp om frelse til dem.

To alvorlige betenkeligheter gjør Augustin gjeldende overfor Hieronymus' oppfatning. Den første er av moralsk natur: Hieronymus' tolkning må oppfattes som et forsvar for løgn. Men en simulatio er under alle omstendigheter en synd.[40]) Intet av det som fortelles om Guds menn i Skriften gir oss rett til å følge dem i slikt. En «from løgn» (Augustin bruker uttrykket officiosum mendacium) er aldri til Guds ære. Dersom løgnen hedres, blir sannheten foraktet, hvilket er til Guds navns vanære.[41])

Men dernest har Augustin en betenkelighet av dogmatisk natur. Hieronymus' syn kan ikke forlikes med troen på skriftens troverdighet. Paulus skriver jo i Gal. 2, 14 at Peter og hans feller «ikke gikk rett frem etter evangeliets sannhet». Er dette bare noe som Paulus *sier*, uten at det svarer til den objektive sannhet? Hieronymus har en meget svevende eksegese til dette vers: en som har sterke ben, men av en eller annen grunn later som han halter, har jo ingen feil i benene; slik var det med Peter i dette tilfelle, han lot som om han «ikke gikk rett frem».[42]) Derimot gjør Augustin i sin kommentar fullt alvor av apostlenes ord, og kan senere med full rett påberope seg Paulus' egne ord til fordel for sin oppfatning: Paulus *sier* at han så Peter ikke gikk rett frem etter evangeliets sannhet (ep. 82, 24). Men kan da en apostel lyve i sine skrifter? Umulig. Det er farlig å tro (exitiosissime credi) at det finnes løgn i de hellige skrifter; det ville jo si at vi ikke kunne stole på dem. Én ting er at en bra mann kan komme til å lyve; Peter løy ved denne anledning. Men når Paulus skriver om dette, er han under inspirasjonens veiledning avskåret fra å lyve. Har vi nemlig én gang innrømmet en from løgn hos en så stor autoritet, da har vi ingen garanti for at ikke også andre skriftsteder blir bortforklart på samme måten; man vil si at apostelen av et eller annet fromt hensyn har skre-

39) MSL 35, 2113. Samme forklaring i De mendacio, MSL 40, 492.
40) Ep. 28, 3. MSL 33, 112.
41) MSL 33, 113. 155. — Officiosum mendacium gjengis her med «from løgn». I The Nicene and Post Nicene Fathers, First Series vol. I s. 337 er uttrykket gjengitt med: statements untrue in themselves, but made, as it were, out of a sense of duty in the interest of religion.
42) MSL 26, 367.
43) MSL 33, 286. Ep. 82, 24.

vet noe han egentlig ikke mente. Og hvor blir det så av Skriftens autoritet?[44])

Men om Paulus' leilighetsvise opprettholdelse av loven ikke var noen simulatio, så må han ha hatt en objektivt gyldig grunn for denne holdning. Det må være noe ved den gammeltestamentlige seremoniallov som gjør at man kan føle seg bundet av et visst hensyn til den. Nettopp dette forsøker Augustin nå å vise.

Grunnen er ikke den at det fremdeles er frelse knyttet til budene. Slik var det en gang — ellers ville jo martyrene på makkabeertiden være døde forgjeves.[45]) Etter Kristi lidelse og død er dette ikke lenger slik. Det var jo nettopp jødenes feil, at de ville grunne sin egen rettferdighet ved loven. Nei, her er andre grunner å nevne. For det første måtte man tenke på jødene; Paulus ville ikke at de skulle betrakte de gammeltestamentlige skikker som «mala, et perniciose a patribus observata». Omskjærelsen måtte gjerne bæres som et tegn, hvis nytte tiden dog var gått ifra.[46]) — De gammeltestamentlige forskrifter var en indifferent sak; de var ikke til skade for jødekristne, ikke til gagn for hedningekristne, og ikke frelsesbringende for noe menneske.[47]) Paulus kunne i virkeligheten godt ha omskåret også Titus, hvis han ikke i den aktuelle situasjon måtte ha regnet med å bli misforstått i nomistisk retning.[48]) Holdt noen loven ex necessitate, så var det galt; men dette utelukket ikke en iakttagelse ex consuetudine solemnitatis.[49]) Det er m. a. o. jødemisjonen Paulus tenker på her, man måtte ikke gjøre noe som i jødenes øyne ville virke som en blank fordømmelse av deres gamle skikker. Men her ser det ut som Augustins tanke beveger seg et lite stykke videre. Han viser til 1 Kor. 9, 20: Paulus ville være jødene en jøde og hedningene en hedning. Men de gammeltestamentlige forskrifter var dog gitt av Gud til Israel. De sto ikke i samme kategori som de hedenske ofringer. De jødekristne sto i et annet forhold til sine fedres skikker enn de hedningekristne til den kultus *de* var vokst opp med. Det er nettopp dette som gjorde at Paulus aldri simulerte når han fulgte lovens forskjellige forskrifter. For, skriver Augustin til Hieronymus, dersom Paulus hadde holdt «illa vetera sacramenta» bare på skrømt, for derved å gagne jødene, hvorfor har han da ikke også ofret sammen med hedningene for å gagne dem? Nei, hans forhold til loven var ikke fingert; han ville forbarme seg over sitt eget folk ikke med svik og bedrag, men med medfølelse og barmhjertighet (non mentientis astu, sed compatientis affectu).[50])

44) MSL 33, 112 f. 155.
45) MSL 33, 156. Ep. 40, 6.
46) MSL 40, 493. 47) MSL 40, 494. 48) MSL 35, 2111. 49) MSL 33, 156.
50) Nam si propterea illa Sacramenta celebravit, quia simulavit se Judaeum ut illos lucrifaceret; cur non etiam sacrificavit cum Gentibus, quia et iis qui sine Lege erant, tanquam sine Lege factus est, ut eos quoque lucrifaceret — —. MSL 33, 156. — Sitatet i teksten, sp. 157.

Det er tydelig at Augustin her bestreber seg på å vise de gammeltestamentlige skikkers dignitet. I polemikken med Faustus var ikke dette pointet. Der gjaldt det mer å vise hvorfor de gamle skikker måtte forlates. Her, overfor Hieronymus, gjaldt det å betone at de dog måtte ha en begrenset gyldighet. De samme tanker er til stede i begge rekker av skrifter. Men betoningen er forskjellig.

Overfor Hieronymus måtte det bevises at de gammeltestamentlige seremonier måtte ha en viss blivende verdighet. Det var dette Hieronymus ikke mente. Vi ser det i galaterbrevskommentaren hans. Hieronymus hører til dem som leser «ikke» i Gal. 2, 5, og han har et voldsomt utfall mot dem som mener ordet er uekte.[51])

Som svar på de gjentatte utfordringer skrev Hieronymus omsider en redegjørelse (ep. 75 [112] år 404).[52]) Her svarer kan på ep. 28, 40 og 71.

Dette var Hieronymus' eneste saklige innlegg i diskusjonen. Nå tar han spørsmålene opp i fullt alvor. Hans stilling var ikke lett. Augustin hadde rettet alvorlige angrep mot ham. Men han svarer for seg med stor dyktighet, og som dreven debattant vet han å finne motstanderens svake punkter. Det er nettopp her vi finner de momenter som har den største interesse i vår sammenheng.

Hieronymus uttrykker først sin undring over at Augustins anklage er blitt rettet nettopp mot ham. Han hadde jo ikke sagt annet enn det som Origenes hadde anført mot Porfyrius, og som senere Johannes Krysostomus hadde utviklet nærmere. Han har også andre autoriteter å anføre til støtte for sitt syn: Didymus av Alexandria, Apollinarius av Laodikea, heretikeren Alexander, Eusebius av Emesa og Theodorus av Heraklea. Hvorfor angriper ikke Augustin disse?[53])

Det er imidlertid ikke Hieronymus' hensikt å skjule seg bak de berømte menns rygg. Han leverer nå en selvstendig og dyktig apologi for sin oppfatning.

Den følgende eksegese av Gal. 2, 11 ff. virker tilrettelagt for anledningen og treffer ikke fortellingens historiske mening. Paulus reiste opp til Jerusalem for å få sin evangelieforkynnelses sannhet stadfestet av Peter; før han hadde fått denne stadfestelse, kunne han ikke være sikker i sin sak. Hvorfor drøftet de saken i enrom? Fordi de ville gardere seg mot at de jødekristne som fremdeles trodde at loven hadde gyldighet, skulle ta anstøt.

Da Peter hadde bordfellesskap med de hedningekristne i Antiokia, så fulgte han bare den regel han selv hadde utformet, fortsetter Hieronymus.[54]) Da de lovtro jøder kom, ble han redd. Men etter Hieronymus'

51) MSL 26, 358 f.
52) MSL 33, 251 ff. — I Hieronymus' brevsamling MSL 22, 916 ff.
53) MSL 33, 252. Cf. prologen til gal.kommentaren, MSL 26, 332.
54) MSL 33, 255.

mening er denne angst bare rosverdig; den er identisk med den gode hyrdes engstelse for å miste den hjord han har ansvar for. De hedningekristnes frihet fra loven kunne for de jødekristne bli et farlig samvittighetsanstøt. Dette var grunnen til at han simulerte iakttagelse av de jødiske skikker.[55])

Men akkurat det samme har jo også Paulus gjort. På nytt — og denne gang meget omstendelig — gjennomgår han Actas fortelling om hvordan Paulus omskar Timoteus, raket sitt hår i Kenkreæ og renset seg i templet i Jerusalem. Både med hensyn til handlinger og motiver står de to apostler ganske likt. — Dog hjelper det ham ikke det minste; jødene hatet ham like fullt og førte ham inn i det fangenskap som endte med døden under Neros sverd.[56])

Her avviser Hieronymus indignert den insinuasjon som han mener det ligger i uttrykket officiosum mendacium, som Augustin hadde brukt for å karakterisere Hieronymus' oppfatning. Han vil heller bruke uttrykket honesta dispensatio. Apostlenes holdning var ikke uttrykk for usannhet, men for visdom og hensynsfullhet.[57])

Men så går Hieronymus til motangrep. Augustins oppfatning er altså den, sier han, at Kristus-troende jøder gjerne må iaktta lovens forskrifter. Men derved havner han i virkeligheten i Kerints og ebjonitenes lære, som for lengst er fordømt av kirken, eller i nasareernes eller mineernes sekt. Deres feil er at de forsøker å være både jøder og kristne; resultatet er at de blir hverken det ene eller det andre. Derfor er Augustins oppfatning farlig for kirken. Skal det være tillatt for jøder å fortsette med å praktisere sine skikker etter at de har gått fra synagogen over i kirken, da vil ikke *de* bli kristne, men *vi* vil bli jøder.

Derfor setter Hieronymus nå saken på spissen. Etter Augustins syn er loven ikke skadelig for Kristus-troende jøder som vil bevare de skikker de har overtatt fra sine fedre. «Men jeg derimot vil si, og det med freidig røst, selv om hele verden protesterer, at jødenes seremonier er farlige, ja dødbringende for de kristne; den som holder dem — han være jøde eller hedning — vil bli kastet i djevelens avgrunn.» Dette vil Hieronymus bevise ut fra Gal. 5, 2 og 18. Jeremias taler jo også om en ny pakt, forskjellig fra den som ble gitt til fedrene (Jer. 31, 31 f.), og dette sa profeten ikke til hedninger, men til jødene. Inntrengende vender Hieronymus seg til Augustin: Vil han som biskop ta imot i kirken jøder som holder sabbaten, avholder seg fra svinekjøtt og slakter påskelammet på den 14. dag i den første måned? I så fall får han ta saken opp med andre biskoper og se om det virkelig er rom for dette syn i kirken. Dog tror Hieronymus tross alt at Augustin vil vike tilbake for dette, han er jo en kristen. Men dermed kan da Augustin

55) Samme sted. 56) Sp. 256. 57) Sp. 257.

selv innse at det er lettere å avvise andres oppfatning enn å grunngi sin egen.

Hva mener for øvrig Augustin med seremonier som utføres «sine ulla salutis necessitate»? Hvis de ikke kan bringe frelse, hvorfor iakttas de så? Må ikke religiøse skikker være enten onde eller gode? Det finnes ikke indifferente handlinger på det etisk-religiøse plan, sier Hieronymus. Man kan ganske visst si at handlinger som har med kroppens naturlige funksjoner å gjøre, hverken er onde eller gode. Men å holde seremoniallovens forskrifter kan ikke være en indifferent sak, det må enten være godt eller ondt. Tu dicis bonum, ego assero malum; et malum non solum his qui ex Gentibus, sed et his qui ex Judaico populo credierunt.[58]) Men er de jødiske skikker nå, i den nye pakts tid, faktisk skadelige, så kan man bare forholde seg til dem *dispensative* (oikonomikoos). Forholder man seg til dem *vere*, slik Augustin mener, så er man under Guds dom. Ex quo apparet, qui sub Lege est, non dispensative, ut nostri voluere maiores, sed vere, ut tu intelligis, eum Spiritum sanctum non habere.[59])

Hieronymus' motstøt i debatten innebærer altså at han konfronterer Augustin med de praktiske konsekvenser av hans oppfatning. Har Augustin rett, blir det en veldig forskjell mellom jødekristne og heddningekristne. De førstnevnte kan leve etter sine fedres skikker om de vil. Det er dette som er realiteten i vår kontrovers, sier Hieronymus uttrykkelig. Om Origenes' tolkning av Gal. 2, 11 ff. er riktig eller ikke, er ikke hovedsaken i og for seg; Hieronymus har da også senere, i Dialogus contra pelagianos (lib. I, år 415) hevdet en helt annen oppfatning av den omstridte galaterbrevstekst. Der heter det i en bemerkning til 1 Tim. 3, 2 (hvor det kreves av en biskop at han skal være irreprehensibilis) at det er få som svarer til dette krav; Paulus sier endog om Peter at han var reprehensibilis i Antiokia.[60]) (I sin galaterkommentar hadde Hieronymus fått det til at Peter i Antiokia var reprehensibilis «non tam Paulo — — quam his fratribus cum quibus ante edens, se ab eis postea separabat» [!!].)[61]) Den eksegetiske detaljoppfatning var ikke avgjørende. Hieronymus visste seg heller ikke å ha noe annet skriftsyn eller noen annen moraloppfatning enn motparten — nec me putes magistrum esse mendacii![62]) Nei, selve hovedspørsmålet lyder: Vil Augustin åpne døren til kirken for jøder som fortsetter å praktisere Moseloven?

Etter Augustins oppfatning kom det til å ligge en overmåte stor vekt på *motivene* hos Peter og Paulus. Begge praktiserte omskjærelse —

58) Sp. 260. 59) Sp. 259.
60) MSL 23, 583. — Augustin har med takknemlighet notert seg den endrede oppfatning. 33, 779.
61) MSL 26, 364. 62) MSL 33, 261.

etter omstendighetene; skjedde det *simulate* — eller i fullt alvor? Hieronymus mener det har større betydning å se på handlingens faktisk simulatoriske karakter enn på deres subjektive motiver som utførte den. Faktum er jo, mener han, at både Peter og Paulus ved sin praktisering av loven ga seg ut for å være noe de ikke var; — dummodo, illud constet, vel metu, vel misericordia eos simulasse se esse, quod non erant.[63]) Kan motivene virkelig være så avgjørende i en sak som denne, synes Hieronymus å ville spørre.

Det var et skarpt brev Hieronymus sendte. Man kan for øvrig merke at begge parter taler like meget til et kirkelig publikum som til motparten i diskusjonen. Brevene ble jo skrevet av og lest vidt omkring i kristenheten (ep. 68, 1. 72, 4).

Hieronymus hadde maktet å flytte tyngdepunktet i debatten over til et annet felt. Ikke skriftsynet, ikke moraloppfatningen er det som står på dagsordenen når man ser nærmere etter, mener han — men de jødekristnes forhold til loven. Havner ikke Augustin hos nasareerne?

Dermed var det vakt til live igjen, det gamle spørsmål som hadde voldt slike vanskeligheter i den eldste tiden. Nå var det imidlertid ikke samvittighetsømme jødekristne som reiste spørsmålet. Det var heller ikke kristendomsfiender som Kelsos eller vranglærere som Marcion som tok det frem denne gang. Heller ikke var det stillet i den ånd som besjelet manikeeren Faustus. I denne diskusjon var det ikke nødvendig å bevise at de kristne er fri fra loven. Det trengtes heller ikke noen påvisning av at GT med rette hører med til kirkens kanon. Overfor Hieronymus måtte en annen sak klargjøres: hvordan det kunne ha seg at jøder som ville bli kristne i dag, måtte forlate sine fedres fromme skikker, mens derimot de som i nytestamentlig tig gikk fra synagogen til kirken, hadde hatt rett til å fortsette å følge slike skikker om de ønsket det!

Augustin måtte gripe pennen igjen, denne gang for å skrive det lengste brev han leverte under hele feiden (ep. 82, år 405).[64])

Saklig sett drøfter Augustin på nytt de samme momenter som vi før har betraktet i hans skrifter. Meget av det som kommer i ep. 82 er i virkeligheten gjentakelser. Vi vil derfor konsentrere oss om de ting som kan sies å bringe noe nytt i forhold til det vi ovenfor har trukket frem.

Augustin forsøker å skyve i forgrunnen igjen de problemer som nå en gang lå *ham* på hjerte. På nytt bekjenner han seg til den oppfatning at det ikke kan være feilaktige opplysninger i Skriften. Det er her vi møter de ofte siterte ord: Ergo enim fateor Charitati tuae, solis eis Scripturarum libris qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem

63) Sp. 261. Cf. MSL 42, 869. 64) 33, 275 ff.

honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero litteris, quod videatur contrarium veritati; nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse, non ambigam.[65]) Det er dette spørsmål jeg tok opp, sier Augustin med en lett bebreidelse til motparten: hoc ad quaestionem, quam suscepi, maxime pertinet —. De hellige kan komme til å lyve; Skriften lyver ikke.

Videre mener han det er helt forgjeves når Hieronymus forsøker å fralegge seg den beskyldning som ligger i uttrykket officiosum mendacium. Mer treffende kan hans standpunkt ikke karakteriseres. Og hva mener Hieronymus med uttrykket «dispensative, ut nostri voluere maiores»? Må det ikke i et hvert fall i det vanskelige ord dispensative ligge en forestilling om en officium velut honeste mentiendi?[66])

Vi føler at Augustin helst ville han konsentrert seg om disse momenter. Men han blir jo nødt til også å drøfte de problemer som hans motpart har skjøvet i forgrunnen. Vi får derfor også en utførlig redegjørelse for det emne som vi her interesserer oss for: de jødekristne og loven.

Her forsøker han hele tiden å holde *sin* linje: Skriften sier. Det er *Skriften* som sier at Peter falskelig simulerte.[67]) Det er videre Skriften som sier at Paulus ikke simulerte. Hans situasjon i Kenkreæ og Jerusalem var en annen enn Peters i Antiokia. I motsetning til Peter var Paulus kjent for å ha forfektet et lovfritt evangelium, ingen misforsto ham i så måte.

Men hvorfor gjorde da Paulus slike innrømmelser til den gamle lov? Her kommer igjen de tanker vi møtte ovenfor, men nye ledd føyes til under trykket av Hieronymus' argumentasjon. Paulus handlet som han gjorde av hensyn til jødene, som ikke burde bringes til å tvile på at deres skikker var av guddommelig opprinnelse. Det var stor forskjell mellom jødenes religiøse seremonier og hedningenes. De første var gitt av Gud, de andre skrev seg fra Satan selv. En kristen kan være jødene en jøde idet han holder seg til loven. Men ingen kristen kan forsøke å være noe for hedningene ved å delta i deres avgudsdyrkelse.[68])

Jødenes skikker står i en særstilling; derfor har Hieronymus ikke rett til å sette et skarpt enten-eller og si at de jødiske skikker er enten onde eller gode. Man kan ikke si at de er gode, hvis man med dette mener at de gir frelsen. Heller ikke kan man si at de er onde, for de var gitt av Gud og var vel skikket for hans folk. Man må i det hele være varsom med slike alternativer. Hvis noen sa at det var galt å faste på den 7. dag, da ville de krenke Roms kirke. Og hvis noen sa

65) Sp. 277. 66) Sp. 285. 67) Sp. 278. 68) Sp. 287.

det var galt *ikke* å faste på lørdager, så ville de felle en helt ugrunnet dom over mange kirker i Østen. Om en kristen flyttet østfra til Rom, ville det være en simulatio om han fulgte den fastepraksis som gjelder på dette sted? Selvsagt ikke. Men hvor meget større grunn måtte det ikke være til å ta slike hensyn, når det dog dreide seg om bud av guddommelig opprinnelse![69])

Men under disse omstendigheter kunne det ikke være rett å forkaste de gamle skikker med ett slag. Litt etter litt — sensim proinde atque paulatim (annetsteds: progressu temporis) — måtte disse skikker opphøre å bli fulgt.[70]) Etter Kristi død og oppstandelse hadde de liksom avsluttet sin tjeneste og sitt liv. Men de døde bærer vi med ærbødighet til graven, og det ikke med tilsynelatende, men med ekte hengivelse — nec simulate sed religiose. Slik var det også med de gamle seremonier, de skulle ikke straks overlates til hat og forakt.[71])

Nå derimot skal de jødiske skikker ikke følges lenger. Det hensyn som Paulus fant å måtte ta til jøder og jødekristne, er ikke lenger til stede. Nå er nemlig den kristne lære om nåden forkynt i så mange land, og kirken har for lengst lært at loven og profetene, som leses i kirkene, ikke skal følges bokstavelig, men forståes åndelig. Bare en galning kunne *nå* tenke seg å leve etter disse forskrifter. De ble brakt til graven som høyt hedrede forfedre; å begynne å praktisere dem nå, ville være som å forstyrre gravfreden. — Det hadde derfor aldri vært Augustins mening at jøder som nå ble omvendt til troen på Kristus, skulle fortsette med de jødiske seremonier.[72])

På dette punkt gjør Augustin en innrømmelse. Når han i sine brev sa at Moseloven ikke var farlig for jødekristne som ønsket å holde den, burde han uttrykkelig ha tilføyet at dette bare gjaldt i den første tid etter at nåden og troen var åpenbaret. At dette ikke med rene ord ble sagt, innrømmer han var en feil. Imidlertid kan han vise til sin bok mot Faustus, hvor nettopp dette synspunkt er fremhevet. Vi har sett dette ovenfor. Augustin har også der et «paulatim» — litt etter litt skulle loven legges bort. Synspunktet er for øvrig ikke så sterkt fremhevet der som i ep. 82.

— Det kom intet nytt svar fra Hieronymus. Diskusjonen sluttet med det Augustin-brev vi nettopp har betraktet. Vi har imidlertid ikke for-

69) Sp. 281.

70) Sp. 281. 283.

71) Sp. 282. — Ved et stadig gjentatt «ne» uttrykker Augustin hva som ligger bak Paulus' konservative holdning overfor loven: — sed ne illa quae prioribus, ut congruebat, temporibus in umbris rerum futurarum Deus fieri jusserat, tanquam idololatriam Gentilium damnare crederetur. Sp. 278. — ne Judaeis — — viderentur qui ex Gentibus in Christum crediderant, detestari circumcisionem, sicut idololatria detestanda est. Sp. 280. — ne, si tunc fieret, non discerneretur quod Deus populo suo per Moysen praecepit, ab eo quod in templis daemoniorum spiritus immundus instituit. S. 283. — Moselovens forskrifter er ikke hvilke som helst religiøse skikker, men Guds egen innstiftelse for sitt folk; det er Augustins interesse å få frem nettopp dette.

72) Sp. 282 f.

stått de to menns standpunkter før vi enda noe mer inngående har konfrontert dem med hverandre i lyset av noen kritiske spørsmål.

Augustin vil løse problemet om forholdet mellom kirken og Moseloven ved hjelp av frelseshistoriens begrep — man kunne si: ved *tidens* begrep. Non ergo diuersa doctrina est, sed diuersum tempus. Dette er systematisk sett en ypperlig løsning, som har sin grunn i sentrale nytestamentlige tanker (Gal. 4, 4 f.; Efes. 2, 15; Hebr. 10). Ved inkarnasjon og forsoning er den objektive forandring inntrådt som straks lar den gamle pakts bud tre inn i en annen relasjon enn under forventningens tidsalder. — Men så gjenstår et spesialproblem: NT lar de jødekristne stå i et eget forhold til Moseloven — hvordan forklare dette? I denne vanskelighet griper Augustin igjen til tids-momentet for å finne en løsning. «I tidens løp» skal den gamle tingenes tilstand bringes til opphør også for de jødekristne. — Dette gir oss bildet av én stor omveltning i tiden, og så én mindre bevegelse etterpå, innen den nye tidsperiode.

Det er denne siste bevegelse som ikke blir helt klar hos Augustin. Hvordan er den skjedd? Augustin svarer: ved at evangeliet er blitt forkynt vidt og bredt, slik at jødene har hatt rikelig tid til å lære at kirken ikke forkaster deres lov i den tanke at den er uverdig, men nå anser seg fritatt for å holde den fordi den er blitt foreldet.

Dette er greitt nok. Men vi har ikke helt fattet Augustins syn før vi har prøvet det på enkelte kritiske spørsmål som reiser seg. For det første: Hvor finner vi den bibelteologiske begrunnelse for Augustins «paulatim» og «progressu temporis»? Han har gitt så sterke, og vel og merke så prinsipielle grunner for de jødekristnes fortsatte trofasthet mot seremonialloven, at det er vanskelig å forstå hvorfor deres lovtro holdning, som hadde så utmerkede grunner for seg på Paulus' tid, etter en ikke nærmere angitt tids forløp skulle være blitt en rent forkastelig sak. Når skal vi tenke oss at jødenes unnskyldelige tarditas gikk over til å bli en fordømmelig incredulitas? (Se ovenf. s. 196.) Augustin reiser ikke spørsmålet, som en vel kan forstå; men han resonnerer slik at spørsmålet reises av seg selv. Intet under at Hieronymus spør: Mener du virkelig at kirken har rom for jøder som praktiserer sabbat og omskjærelse?

Augustin har rett: apostlene har vist en utpreget varsomhet overfor de bud som de hadde fratatt all betydning for frelsen. Men Hieronymus har rett: skal jødisk og kristen observans finnes side om side innen kirken, vil resultatet ikke bli kristnede jøder, men judaiserte kristne.

Mon løsningen på knuten ligger i en omstendighet som Augustin ikke nevner, nemlig jøders og hedningers enhet i den kristne menighet. De jødekristnes spesielle observans falt bort, ikke fordi den ble forbudt,

men fordi den helt enkelt ble umulig å praktisere innen menighetens fellesskap. En jøde som vil leve etter loven, kan ikke delta i menighetens bordfellesskap, for ham er det intime samfunn med de kristne av hedensk bakgrunn et problem som etter hvert vil bli uløselig. Det har neppe eksistert ublandede jødekristne eller hedningekristne menigheter på noe tidspunkt.[73]) Men da menighetens fellesskap var det største av alt, måtte den enkelte kristnes problemer omsider vike for samfunnets, og lov-fromheten måtte falle bort; ikke fordi den noen gang ble avskaffet ved apostolisk bud, men fordi det var noe som var større. Det er typisk at Paulus nevner avskaffelsen av «ton nómon toon entoloon en dógmasin» i forbindelse med opprettelsen av det éne hellige tempel i Åndens enhet (Efes. 2, 11—16). Etter sammenhengen er det på dette sted nærmest tenkt på loven som en skillemur som stengte hedningene ute fra delaktigheten i Israels åndelige goder; det er m. a. o. lovens statutariske karakter og dens betydning for frelsen som er avskaffet, ikke i og for seg de jødisk fødtes personlige lydighet mot loven. Jødekristnes troskap mot loven er aldri blitt forbudt, og hedningekristnes plikt til hensyntagen aldri opphørt. Men av hensyn til menighetens indre enhet måtte omsider også den jødekristnes nøkterne praktisering av loven falle bort. Vårt problem er av det slag som løses i praksis. Problemet med de jødekristne og loven kan bare løses i den nytestamentlige menighets fellesskap, hvor det hverken er jøde eller greker, og hvor alt ledes ikke av bokstaven, men av Ånden.

73) O. Cullmann, Petrus, s. 44.

FORKORTELSER

CC = Corpus Christianorum.
CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
MSG = Patrologiae cursus completus accurante J. P. Migne. Series graeca.
MSL = Patrologiae cursus completus accurante J. P. Migne. Series latina.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

REDAKSJONELT:

Rektor, dr. theol. Carl Fr. Wisløff er i statsråd pr. 11. november d. å. godkjent som professor i kirkehistorie med dogmehistorie og symbolikk ved Menighetsfakultetet og vil fra 1. januar neste år tre inn i stillingen etter professor, dr. Andr. Seierstad. Som sakkyndige ved den offisielle bedømmelse av dr. Wisløffs kvalifikasjoner har fungert professor, dr. Niels Knud Andersen, København og professor, dr. Sven Kjöllerström, Lund foruten professor, dr. Andr. Seierstad. Til grunn for bedømmelsen har foruten en rekke tidligere arbeider vært lagt også ovenstående avhandling, som her er gjengitt i noe forkortet skikkelse, samt en større, hittil utrykt avhandling med følgende titel: Den kristelige stat — og den radikale politikk. En studie omkring oppropet «Til Christendommens Venner i vort Land» (januar 1883). Den nye professor vil i vårsemesteret 1961 føre det nåværende praktikumskull frem til eksamen og vil derfor i samme tidsrom få innskrenket undervisningsplikt i sin nye fagkrets. Vi sier ham et hjertelig til lykke med kallelsen som kirkehistoriker og ønsker lykke til.

DEN ELDSTE NORSKE KRISTENDOMSHISTORIE OG KULISTEINEN

Av Fridtjov Birkeli

Norsk kirkehistorisk forskning har hatt store vansker med å komme ned til eksakte kjensgjerninger når det gjelder kristendommens komme til landet og dens utbredelse og liv i de nærmest følgende århundrer. Grunnen er vel først og fremst det sparsomme materiale man har hatt til rådighet og dernest at sagaene, i den grad man turde fortrøste seg til dem, dog ikke var kirkehistorie. Man har derfor altfor ofte slått seg til ro med å konstatere at kongene Olav Trygvason og Olav Haraldson kristnet landet med mer eller mindre ukristelige metoder. Det er først på 1100-tallet, og snaut nok da, at man føler seg på forholdsvis sikker grunn. Man kan vel med noen rett hevde at 900- og 1000-tallet er de to mest forsømte århundrer i vår kirkehistoriske — eller rettere sagt kristendomshistoriske — forskning.

Tar man imidlertid et overblikk over det tilfang som våre eldre nitide forskere her har samlet, skulle det gi et verdifullt grunnlag for nye fremstøt for å få et mer konkret bilde nettopp av de to nevnte århundrer. Og det mangler ikke på oppgaver. En kunne f. eks. søke å finne ut om noe av det stoff som tilskrives Hellig-Olav ikke heller skulle tilskrives Olav Trygvason. Videre burde man etterrøke alle spor som kunne tyde på et første «offentlig» misjonsforsøk under Håkon den gode. Og ganske særlig burde man være oppmerksom på at den egentlige kristningsprosessen i landet ikke hovedsakelig var kongenes verk, men en lang rekke mer eller mindre anonyme misjonærers, hvorav de fleste nok ikke var de «profesjonelle». Og hovedsynspunktet under det hele må være at Norges kristning var en lang prosess som strakte seg gjennom flere århundrer. Det gikk mange generasjoner fra de første spede spirer sto frem. Vi gjør også rett i å regne med at kristendommen nådde Øst-Norge hovedsakelig fra kontinentet, mens den nådde Vest-Norge hovedsakelig fra De britiske øyer, selvfølgelig med mange tverrstriper i veven. Assistert av arkeologer, runologer og andre språkforskere, litteraturforskere og andre historikere må det være en lokkende oppgave å søke å nå videre frem mot et rikere helhetsbilde av denne grunnleggingstiden.

Den nærmeste foranledning til disse linjer er et forsøk på å prøve å plasere i den norske kristendomshistoriske sammenheng de resultater som runeforskningen er kommet til for noen få år siden med den såkalte *Kulisteinen* fra Nordmøre.

Denne bautasteinen står nå på museet i Trondheim, men kommer sannsynligvis fra Kuløy, en liten øy like ved den eldgamle skipsleden på Nordmøre. Som steinen er nå er den ca. 190 cm høy med et rektangulært tverrsnitt og bearbeidet på en bredside og en smalside. På bredsiden er omrisset av et enkelt kors innhogd. Armene på korset blir bredere utover, stammen som er langstrakt og like smal oppe som nede, ender med noen streker som krysser hverandre. På smalsiden finnes det to rader med runer som til dels synes nokså utslitt. Det er tydelig at et toppstykke må være slått av steinen.

Ifølge arkeologen Bendixen, som så steinen på stedet i 1868, hadde man da nokså nylig tatt den til et låvebygg. Den hadde stått på slette marken tett ved husene. Bendixen så også det avslåtte toppstykket, som siden dessverre er forsvunnet.[1])

Det merkelige er at selv om steinen har vært undersøkt flere ganger, er det først Aslak Liestøl som har oppdaget runene, og det bare for noen få år siden. Det er ved hjelp av moderne lysmetoder at Liestøl har kunnet gi en tolkning av runene, selv om flere av dem ikke er sikre eller er slitt bort. Han kommer frem til følgende tydning:

«Tore og Hallvard reiste denne steinen etter (Ulvljot)
Tolv vintrar hadde kristendomen vori i Noreg.»[2])

Det er altså mulig at begge runelinjene har vært lengre. Men Liestøl gjør oppmerksom på at innskriften gir full mening slik den er. Og dog kan en ikke utelukke den mulighet at det tapte toppstykke hadde runer som ville ha klarlagt noe av den egentlige meningen med innskriften.

Liestøl nevner at det er full konsekvens gjennom hele innskriften med hensyn til ortografi og runeformer. Det er de vanlige norske runer, men vel å merke så gamle at o er uttrykt ved ᚢ, det peker iallfall så langt tilbake som ca. år 1000. Videre påviser han en del uvanlige språkformer. Tallordet *tualf* er f. eks. en eldre form en tolf og er ikke tidligere kjent fra norsk område. Det eneste sted ellers i Skandinavia er på Rök-steinen i Östergötland, og den dateres jo som kjent til 800-tallet. I litterær tid er formen tolf enerådende. Dersom innskriften er fra begynnelsen av 1000-tallet, er det «interessant å få eit døme på den eldre forma så seint», sier Liestøl.[3]) Det skinner altså klart igjennom at formen tualf i grunnen peker enda lenger tilbake i tid.

1) Aslak Liestøl i Magnus Olsen, Norges innskrifter med de yngre runer IV s. 280 ff.
2) Samme.
3) Samme s. 283.

Formen *þinsi* minner om danske vikingetidsinnskrifter. Videre nevner Liestøl at den uassimilerte formen *uintr* er sjelden, især for Vestlandets vedkommende. Den er kjent også fra litterær tid, men først 400 år senere og da i diplom fra Østlandet. Det tradisjonelle skriftmålet i Norge gjennomførte den assimilerte formen *vettr*. Ivar Aasen oppgir formen vinter for øst og nord i landet. Dette *kan* bety at enten var ikke assimileringen gjennomført på Møre da innskriften ble til, eller at de som skrev ikke selv var fra Møre.

Har videre Liestøl rett i å lese ordet «*kristin tumr*», er det sikkerlig her at dette ordet for første gang forekommer i norsk språk. Det er et klart låneord fra angelsaksisk. Vi skal senere komme tilbake til det.

Endelig avspeiler formen *nuriki* en uttale som vi kjenner fra skaldekvadene på 900-tallet.

Alle disse enkeltheter viser klart at vi har for oss en meget interessant innskrift av høy elde. Og når en betenker innholdet av den ene runelinjen, samt det innrissede korset, blir *vårt* spørsmål: i hvilken grad angår steinen og innskriften vår eldste kristendomshistorie?

Det er med en gang klart at innskriften er for gammel til å ha noe med Olav Haraldsons tid å gjøre. På det punkt er det ingen nølen hos Liestøl. Og da spørs det hvilken begivenhet *før* Hellig-Olav steinen peker mot, når den taler om at kristendommen hadde vært 12 år i landet.

Siden forsøkene under Håkon den gode karakteriseres som «mislykka freistnader» våger ikke Liestøl annet enn å tenke på Olav Trygvasons tid og innsats. Og både Ares Islendingabok kap. 7 og Ágrip kap. 16 sier jo rett frem at Olav Trygvason kristnet Norge. Da han kom med biskop og misjonærer fra ting til ting og bød kristendom, ble det så stort et merkeår at en godt kunne regne fra da. Da tinget på Dragseid, dit også møringene kom, ble holdt enten 996 eller 997, så kunne innskriften på Kulisteinen være fra 1008—9, mener Liestøl. Men da må han altså også medgi at det er sent for den eldre formen tualf. Snorre sier forresten rett ut at «Kong Olav drog videre til Nordmøre med hæren, og kristnet det fylket».[4])

Halfdan Koth har med Liestøls assistanse funnet at de runerester som syntes å passe best på navnet «Ulvljut» også synes å kunne leses som «Ulv raud». Og dermed tenker han på Ulv raude som nevnes som Olav Trygvasons merkesmann ombord i Ormen Lange, ifølge Snorre. Odd Munk vet å fortelle at denne mann var fra Hedmark. Koth mener at selv om den yngre Olav Trygvasons-saga nevner Ulv raude blant dem som falt i Svolder-slaget, er det slett ikke sikkert at han falt, han *kan* ha kommet fra det med livet. Og Koth mener at når det gjelder en av

4) Snorre, Olav Trygvasons saga, Holtsmark—Seip oversettelse 1942 s. 141.

høvdingene til Olav Trygvason var det naturlig å nevne både Norge og kristningen av landet.[5])

Det er nok rimelig at alle som fikk æren av å være ombord på Ormen Lange var kristne, iallfall i navnet. Olav Trygvason ville ellers ikke ha tålt dem der. Ulv var nok derfor også en kristen. Men når det gjaldt *merkesmannen* til kongen ombord på Ormen Lange, så skulle en tro at det var andre ting enn nettopp kristendommen en ville nevne, selv om steinen er blitt til mens Olav Trygvasons motstander, Eirik Jarl, styrte på Møre.

Dessuten er det vel meget sannsynlig at Fornmanna Søgur III 331 har rett i at Ulv raude falt ved Svolder. Så kvass striden var, er det vel nesten utenkelig at mannen med kongsmerket i stavnen slapp fra det med livet. Han var vel en av de første man søkte å felle. Dessuten falt jo «nesten alle sammen», og jarlsmennene drepte også «alle dem som sprang på sjøen».[6]) På den annen side *var* det menn som kom fra kampen med livet i behold, som for eksempel Kolbjørn stallare. Da ville det ha vært naturlig å nevne det om også merkesmannen var blant dem.

Er det så at Ulv raude først og fremst var en kriger som til og med falt i dette slaget, ville det være enda mer urimelig å knytte noe som ser ut som en regelrett misjons-annal til navnet hans. Det ville være så upassende som vel mulig. Og da ville tidsgrensen: 12 år, bli helt meningsløs.

Det avgjørende argument *mot* en datering i forbindelse med Olav Trygvasons æra eller like etter ville være, om man kan gjøre det tilstrekkelig sannsynlig at, selv om Olav Trygvason til en viss grad kan sies å ha kristnet Møre, så kom likevel kristendommen til Møre og Norge *lenge før*. Hvilken begivenhet siktes det da til? Personlig gjetter jeg på det første offisielle misjonsforsøket som etter all sannsynlighet fant sted under Håkon den gode. Men er det historisk forsvarlig å regne med et slikt forsøk?

Som kjent taler både Ágrip og Snorre om prester til Norge fra England under Håkon den gode. Dessuten nevner Snorre også en biskop. På dette forholdsvis spinkle og noe sene grunnlag er det selvsagt ikke mulig å slå fast at det har vært et biskoppelig misjonsforsøk her i landet så tidlig. Det har nesten mer vekt at Adam av Bremen antyder at noen mener det kom biskop og prester fra England til Norge *før* Olav Trygvasons tid.[7]) Når en betenker den tendens Adam som historiker faktisk er talsmann for, blir denne uttalelse enda interessantere.

5) Halfdan Koth, Nye historiske rune-innskrifter, Historisk Tidsskrift nr. 2, 1958 s. 464 ff.
6) Snorre anf. utg. s. 111.
7) Gesta Hammaburgensis etc. Utg. B. Schmeidler 1917, II 37.

Sammenholder en så Snorres og Adams uttalelser med de opplysninger som en kan utlede av en liste over dødsdager for munker fra Glastonbury-klosteret i Somerset, England som ble biskoper, synes saken å bli enda mer plausibel. Jeg sikter til et nekrologium med 10 navn og der nummer fire er en: «Sigefridus episcopus norwegensis».[8]) Jeg har behandlet dette dokument nærmere i en kort avhandling i Historisk Tidsskrift og tillater meg å henvise dit.[9]) Men for sammenhengens skyld gjengir jeg her i forkortet form den tankerekke som jeg ønsker å anvende også i denne forbindelse.

Det er tidfestingen av dette Glastonbury-nekrologium som har den største betydning. Dødsårene på de 9 biskopene på listen — utenom Sigfrid — viser at de fleste er døde på 900-tallet, men noen muligens også i begynnelsen av 1000-tallet. Det yngste dødsåret synes faktisk å være 1031. Nå kan det påvises en gruppe av biskoper fra Glastonbury som levde i 1020—40-årene og som ikke er tatt med på denne listen. Det eldste dødsåret i *denne* gruppen er 1033. En kan derfor gå ut fra at slik listen er nå, stammer den sannsynligvis fra årene 1031—33. Derav skulle man kunne slutte at Sigfrid da ikke kan være identisk med noen skandinavisk biskop Sigfrid eller Sigurd som levde etter 1031—33. Og blant dem som da elimineres er St. Sigfrid i Sverige og Olav Haraldsons bisp Sigurd. Det blir faktisk bare Olav Trygvasons og Håkon den godes bisp igjen.

Imidlertid synes den biskop som har dødsåret 1031 og som er nummer ti på listen, sammen med nummer åtte på listen, som muligens også har et dødsår i begynnelsen av 1000-tallet, å være senere tilføyelser. De passer ikke inn i den opprinnelige betegnelsen: at det gjaldt biskoper «på kong Edgars tid». Ja, studerer en hele listen, slår det en at det er stor forskjell på de fem første som alle har stedsnavn og de andre fem som ikke har. De fem første — unntatt Sigfrid, som altså er under drøfting — gir også med sine årstall inntrykk av å være en homogen gruppe, muligens alle elever av Dunstan. Det er derfor ikke usannsynlig at det er disse fem første navn som utgjør det opprinnelige nekrologium. Men da er det yngste dødsåret 997, og dermed er også Olav Trygvasons biskop utelukket. Det blir faktisk bare Håkon Adalsteinsfostres biskop igjen.

Og dermed minnes vi om den unge Håkons flerårige besøk ved kong Athelstans hoff. Det er forlengst slått fast av engelsk forskning at dette hoffet, som var besøkt av flere prinser og den senere så kjente kirkemann Dunstan, ikke bodde fast på ett sted, men flyttet rundt og opp-

8) Gul. Malmesburienses, De Antiquitate Glastoniensis Ecclesiæ, Trinity College Library Cambridge R. 5. 33 folio 14 d—15 a.
9) Tredje hefte 1960 s. 113 ff.

holdt seg i kortere og lengre tid i en rekke forskjellige landskap, deriblant også Somerset der Glastonbury ligger. Og når en vet at dette klosteret på den tid var kongens eiendom, er det meget sannsynlig at Håkon også har vært på Glastonbury (og kanskje personlig truffet denne Sigfrid av norsk ætt?). Det fører altså en direkte linje fra Håkon til Glastonbury, og det stemmer også med alderen til det som rimeligvis er kjernen i nekrologiet der Sigfrids navn forekommer.

Vi våger derfor å slå fast som meget sannsynlig at det første «offisielle» misjonsforsøk her i landet var ved Håkon Adalsteinsfostre og hans misjonsbiskop Sigfrid. Har altså Snorre visstnok rett i dette, er det enn mer grunn til også å understreke det øvrige han meddeler. Vi antar da at misjonsforsøket fant sted engang på 950-årene. Men ikke mens Eadvig var konge i England (955—59), for det kan lett bevises at han var ukjent for Håkon. I den tid var også Dunstan, som Håkon må ha truffet ved hoffet, i landflyktighet. Derimot er det sannsynlig at misjonsforsøket ble startet mens Eadred var konge, altså en gang mellom 950 og 955. Ham kjente nok Håkon fra hofftiden, siden han var en yngre bror av Athelstan. Og nettopp i disse årene var Dunstan abbed i Glastonbury.

Håkon og Sigfrid samt andre misjonærer har nok sammen fart skipsleden på Vestlandet og har vakt så stor oppsikt at det for dem som kom i berøring med dem måtte fortone seg som kristendommens komme til landet. Snorre sier at det var da biskop og prester kom fra England at Håkon gjorde det «kjent at han ville by kristendom over hele landet». Dette må mørene og romsdølene ha fått greie på, for Snorre legger til at «mørene og romsdølene sa de ville gjøre som trønderne». På tross av denne tvil bygget Håkon og lot vie noen kirker og satte prester til dem også på Møre. For Snorre forteller jo at uttrønderne seilte med fire skip til Møre og drepte der tre prester og brente tre kirker.[10])

Snorre antyder videre at Håkon møtte så krass motstand hos trønderne på tinget mot sine kristningsplaner, at han trakk seg tilbake for å tilbringe vinteren hos venner på Møre og så gå i korstog mot trønderne til våren for å tvinge dem med våpenmakt. Men da fikk han brått annet å tenke på: rikets sikkerhet var i fare.[11]) Ifølge hele fremstillingen sier det seg selv at det var hos kristne han var på Møre vinteren over.

Følger man Snorres fremstilling er det altså ingen tvil om at kristendommen kom til Møre *før* Olav Trygvasons tid. Her var sikkert også vikinger og handelsmenn som hadde lært kristendommen å kjenne på

10) Snorre anf. utg. s. 74—76.
11) Samme s. 76 f.

sine ferder ute i verden og som kong Håkon og biskop Sigfrid kunne kontakte.

Det er inn i denne situasjon det er fristende å sette Kulisteinen med sin misjonsannal-liknende innskrift. Tolv år etter 950—55 skulle altså være 962—67. Da rådde Eirikssønnene, som også favoriserte kristendommen, og det var ingenting i veien for å reise en kristen bautastein da. Man visste jo på det tidspunkt intet om jarlereaksjonen seinere. At steinen ble reist nettopp på Møre korresponderer med sagaens framstilling som synes å gjøre det klart at dette første kristningsforsøket berørte Møre ganske spesielt. Selvsagt var det ennå bare tale om en minoritet av folket som ble kristne. Når reaksjonen satte inn, etterat Eirikssønnenes styre var forbi, har det nok gått atskillig tilbake, slik at det virkelig kan sies at Olav Trygvasons innsats på sett og vis ble noe av et hovedslag for kristendommens antagelse av majoriteten av befolkningen. Men også etter den tid gikk utviklingen sikkert i bølgegang.

Hva runene angår minnes vi at de gamle formene visstnok vil passe bedre inn i en tekst fra 960-tallet enn fra 1000-tallet. Det gjelder ikke minst formen tualf og Nuriki.

Vi stanser dernest opp for det faktum at det her dreier seg om en bautastein med et innrisset kors. Dette enkle korset røper ikke nok av stilformer som kunne brukes til dateringsforsøk. Det er meget enkelt og alminnelig, bortsett fra den lange stamme, og kunne for så vidt ha en rekke «slektninger» i Storbritannia. Under korset finnes det en del avsluttende rette streker i kryssform, nærmest to like triangler som møtes i toppvinkelen. De gir inntrykk av å være inspirert av Kristusdiagrammet og finnes også flere steder på gamle gravmerker i Storbritannia. Stort mer kan det neppe sies om dette. Men en impuls-tendens fra den andre siden av Nordsjøen synes å kunne antas.

Som kjent har man i Storbritannia en mengde både av korsmerkede bautasteiner og frittstående steinkors av forskjellige typer. Under studiet av alle disse monumenter fra en gammel tid har flere forskere vært tilbøyelige til å sette opp et tidsskjema der man hevder at den korsmerkede bautastein kom først. Denne utviklet seg så etter hvert til klart korsformede steiner.[12]) Imidlertid kan man ikke uten videre overføre dette skjema til Norge. For nordmennene i vikingeferd kom til landene på den andre siden av Nordsjøen på et tidspunkt da både den korsmerkede bautasteinen så vel som det frittstående korset var vel utviklet. Så for så vidt kan korsmerkede baustasteiner i Norge være likså gamle eller likså unge som våre frittstående kors.

12) W. G. Collingwood, Northumbrian Crosses of the pre-Norman Age, London 1927, s. 2—23. J. Romily Allen, The early Christian Monuments of Scotland I, Edinbourg 1903, s. 30 f.

Imidlertid var nordmennene vel vant til — ifølge sin fedredyrking som en dagliglivets religion — å reise fedrestøtter og minnestøtter.[13])

Og når en så treffer på noen få slike steinstøtter med kors innrisset, ligger det nær å anta at de står fedredyrkingstiden nær i år og at de virkelig kan være noe eldre enn de frittstående norske korsene, som vel for det meste er fra slutten av 900-tallet og begynnelsen av 1000-tallet. Religionshistorisk sett er det ikke så urimelig å plasere Kulisteinen mellom den rene fedrestøtte og det kristne frittstående korset. Og det så meget mer som det som vi vet om steinens opprinnelige plasering: på slett mark ikke langt fra husene, nettopp minner om fedrestøttenes plasering. Også disse overveielser fører oss altså mest sannsynlig til 900-tallet, som på grunn av de utstrakte forbindelser med omverdenen ikke kan ha vært så mørke år i religiøs henseende som vi hittil har forestillet oss dem.

Går vi så over til innholdet av runeinnskriften, så har de to som reiste steinen typiske norske navn: Tore og Hallvard. Det stemmer også med den ting at bruken av norske runer er gjennomført. Det er da ingen tvil om at de var norske. Men de spesielle former som brukes kunne legge det nær å tro at de — eller den — som ristet runene, ikke egentlig var møring, men kunne komme fra en annen kant av landet. Iallfall har han reist en del både i inn- og utland. Det tyder det innrissede korset og tualf og þinsi på. Og reise, det gjorde jo mangfoldige nordmenn på 900-tallet.[14])

Hva Tore og Hallvard har vært vet vi ikke. Men var de sønner til den avdøde, hva steinens opprinnelige plasering kunne tyde på, eller sto de ham nær på annen måte, så har de iallfall i innskriftens annen linje vist det som var det viktigste å si om avdøde: hans forbindelse med kristendommen, og vel å merke det første kristendomsforsøk i landet og på Møre. Her er det ingen kriger eller kongens merkesmann som hylles. Her hylles en som har tatt aktivt del i kristendommens innføring i landet i alle de tolv årene som er gått. Og han må vel ha gjort en ganske selvstendig innsats, for innskriften støtter ikke kristendommens komme til en konges navn.

Hvis navnet på den avdøde er Ulvljot, er det iallfall et ganske sjeldent navn, men også det et norsk navn. Vi kjenner det fra den Ulvljot som førte Gulatingsloven til Island ca. 930, og også ellers fra Island.[15]) Holder en seg bare til navnet Ulv, uten å gå inn på hva resten kan bety, er det av atskillig interesse å minne om at det i gavebrev ved

13) Emil Birkeli, Huskult og hinsidighetstro, Oslo 1944, s. 79 ff.

14) Når Koth mener at runeristeren ikke har vært norsk, men dansk eller gautsk, da stemmer ikke dette med innskriftens helhetskarakter. Det synes naturligere å forklare fenomenene slik som gjort her.

15) E. H. Lind, Norsk-Isländska dopnamn etc., Uppsala 1905—15, sub Ulfljot.

klostre som for eksempel Medeshamstede, som hadde vært i nordboeres eie, forekommer flere forskjellige Ulv med forskjellige tilnavn og av klar nordisk opprinnelse.[16]) Ulvljot eller Ulv... kan derfor uten vansker ha vært navnet på en misjonær, ordinert eller leg, som kom fra den annen side av Nordsjøen sammen med biskop Sigfrid og som trofast tok del i misjonsarbeidet de 12 siste årene av sitt liv. Men det kan også ha vært navnet på en fastboende som tok imot kristendommen, da Håkon og Sigfrid kom dit, eller med en gang sluttet seg til kristningsforsøket fordi han var forberedt på vikinge- eller handelsferder utenlands. Om ikke resten av steinen blir funnet, kan en vel neppe få mer klarhet over dette. Men en ting synes iallfall innskriften å gjøre klart: at i en eller annen form var mannen aktivt med i kristendommens liv og misjon, og det like fra starten. Selv om 3 kirker ble brent og 3 prester drept på Møre i et kort intermesso, må vi forutsette at Ulvljot eller Ulv... ufortrødent har fortsatt verket. Det var jo kristne igjen, som kongen kunne overvintre hos, nettopp på Møre.

Vi kommer så til bruken av ordet «kristin tumr». Det er oppsiktsvekkende nok at vi vel her har ordet brukt for første gang i norsk mål. Men samtidig gjør bruken av nettopp dette ordet det klart at vi har å gjøre med et misjonsforsøk som er påvirket fra angelsaksisk hold. Men da er det heller ikke så underlig at det forekommer så tidlig som på 960-årene. Misjonærer fra den andre siden av Nordsjøen tok selvsagt ordet med seg, og straks ble det innlemmet i de første norske kristnes språkbruk. Det er en språkprosess som all kristen misjon til alle tider kan oppvise. Selve formuleringen på vår stein synes altså å legge det nær at det her tales om en misjonær som kom utenfra og til slutt ble begravd der han i 12 år trofast og utholdende arbeidet for «kristendommens» sak i landet.

Hittil har vi ikke noe som er nærmere en misjons-annal fra den første misjonstid i vårt land enn Kulisteinen. For først som en regelrett misjons-annal synes innskriften å få sin virkelige mening. Kulisteinen synes derfor å være av den aller største betydning for vår kristendomshistorie. Og vi skylder Aslak Liestøl stor takk for den innsats han gjorde ved å oppdage og tolke de slitte runer.

Endelig ser det ut til at vi er kommet ned til en av de mange anonyme menn som faktisk betød mer for kristendommens innførelse lokalt enn kongens mer sporadiske virksomhet. Ulvljot eller Ulv..., leg eller lærd, utførte en så trofast og betydelig gjerning på dette området og sto det første kristningsforsøket så nær at Tore og Hallvard ganske selvfølgelig måtte la det — og bare det — få uttrykk på den korsmerkte steinen som ble reist til minne om ham eller over hans grav.

16) A. Taranger, Den angelsaksiske kirkes indflydelse paa den norske. Kra. 1890, s. 99.

PROFESSOR STENER JOHANNES STENERSEN

DEN FØRSTE LÆRER I KIRKEHISTORIE VED DET KONGELIGE FREDERIKS UNIVERSITET

Av Nils E. Bloch-Hoell

Hersleb og Stenersen. Alltid nevnes de to sammen. Alltid nevnes Stenersen sist, og det ikke bare av hensyn til alfabetet. Stenersen var også den yngste og den av de to som fikk kortest virketid som akademisk lærer. Han ble ansatt ved Universitetet etter Hersleb og døde året før denne. Men om Stenersen har stått noe i skyggen av sin eldre kollega, skal han i denne skissen få stå som hovedperson, for første gang behandlet i samlet oversikt.

Stenersen hører til en gammel norsk slekt som kan føres tilbake til en bruker på gården Kråbøl i Vestre Gausdal ca. 1440. Dennes sønnesønn flyttet til Vålen i Østre Gausdal, og sønnesønnen av ham igjen, lensmann John Stenersen Waalen (1690—1746), ble regnet som den egentlige Stenersen-slektens stamfar.[1])

Stener Johannes Stenersen ble født på gården Mo på Jevnaker 18. august 1789. Foreldre var proprietær John S. og hustru Karen Tanche Anker f. Borch. John S.'s farfar hadde kjøpt gården Mo etter sin svoger, som døde ugift, i 1773. Stener Johannes' far (1752—1806) skal ha vært «et lett hode, litt satirisk anlagt og en flott herre, men noe tykkfallen».[2]) Karen T.A.B.S. (1759—1837) var en tremenning av mannen og var datter av lensmann Abraham O. Borch på storgården Bjellum. Hun etterlot seg et stort og godt minne i Jevnaker. Da mannen døde, ble hun sittende med eiendommen. Ikke minst i hungersåret 1812—13 var hennes kjøkken stadig fylt av fattige, og aldri gikk noen tomhendt fra det store, standsmessige våningshuset på Mo.[3]) Det lå ellers flere storgårder i nærheten av Mo, og disse dannet tilsammen noe av en kulturkrets.

S.J.S. hadde to eldre brødre, som begge var jurister, og fem yngre søsken. Broren Christopher, som var to år eldre enn Stener Johannes, overtok med tiden gården. De tre eldste brødrene fikk sin første undervisning av tanten, Conradine Wilhelmine S., som senere ble Steners svigermor.[4]) Den videre undervisning ble besørget av cand. theol. Hans

1) *G. F. Gunnersen*, Slegten Stenersen fra Vaalen i Gausdal, Kra. 1924 s. 3, 7, 52 ff.
2) *Axel Coldevin*, Norske Storgårder II, Oslo 1950 s. 67 f. 3) S. s.
4) Stener Johannes Stenersen, *Mindekrands* fra hans sørgende Disciple, Chra. 1835 s. 7.

Rosing Bruun. Stener ble konfirmert allerede 13 år gammel, og så ble «den livlige og tænksomme Dreng» sendt til Christiania Kathedralskole.[5]) S. kom altså tidsnok til å møte Niels Treschow som skolens rektor. Noen sterk personlighet var Treschow ikke, neppe heller noen betydelig tenker. Men han var en lærd mann som forente rasjonalismen i dens engelsk-empiriske form med en liberal humanisme som har skaffet ham betegnelsen «En opdrager til menneskelighet».[6]) Som professor i filosofi først i København, senere i Christiania, skulle Treschow hyppig krysse S.'s livsvei.

Christiania Kathedralskole var inne i en blomstringsperiode da S. i 1802 ble elev der. Skolen holdt til i en gård fra første halvdel av 1600-tallet, på det nåværende hovedpostkontorets tomt. Da S. kom til skolen, var bygningen nylig oppusset. Fra 1799 hadde man i annen etasje fått fem atskilte klasserom, mens undervisningen før hadde foregått i ett og samme rom for alle klassers vedkommende. Skolen hadde også fått nytt biblioteksrom og kunne i januar 1800 innvie sin aula. Den ble byens mest representative festsal og tjenstgjorde fra 1823 som stortingssal.[7]) Nytt var også «*Reglement og Anordning for Cathedralskolen i Christiania.* Kiøbenhavn, den 23de Januarii 1801.» Skolens oppgave var fortsatt «at forberede Disciplene til de akademiske Studeringer», selv om skolen fra nå av også gir adgang for «Ikkestuderende».[8]) Ingen elev kom inn uten bestått opptagelsesprøve, som alltid ble holdt om høsten. Lesepresset var ganske stort, med syv undervisningstimer daglig foruten Bibel-lesning. Fridagene var få, tilsammen høyst 14 dager i løpet av sommeren, og man hadde bare to daglige friminutt på «Forfriskningspladsen», som det trange gårdsrommet ble kalt.[9]) En viss sekularisering av skolen var nettopp gjennomført, og det var slutt på den såkalte kirkeoppvartning. Men «Disciplene» skulle da under tilsyn av en lærer innfinne seg i kirken hver søndag, halvparten til høymesse og halvparten til aftensang.[10])

Den livlige Dreng ble en flink Discipel. Ved eksamen i mars 1803 ble S. nr. 1 av 63 elever, og han holdt seg stadig blant skolens «udmerket gode» elever. Hans beste fag var religion, antropologi (psykologi-filosofi), aritmetikk, geometri, fysikk, geografi, historie, latin og dansk. I september 1803 ble han flyttet opp i 2. latinklasse.[11]) I september 1804

5) S. s.; jfr. samtidig protokoll i Oslo Katedralskoles arkiv hvorav det går fram at S. inntrådte i skolen i oktober 1802.
6) *A. H. Winsnes,* Niels Treschow. En opdrager til menneskelighet, Oslo 1927.
7) *Einar Høigård,* Oslo Katedralskoles historie, Oslo 1942 s. 188 ff.
8) *Reglement og Anordning* s. 3. 9) S. s. s. 9. 10) S. s. s. 15.
11) *Examens-Protocol,* Marts 1803, Oslo Katedralskoles arkiv. Iflg. samme kilde omfattet fagkretsen foruten det som er nevnt ovenfor også fransk, engelsk, tysk, tegning og kallografi el. skjønnskrift. S.'s lærere var Søren Rasmussen, Martin Richard Flor (senere universitetslektor), den hederlige, men hissige Amberg som ikke kunne holde disiplin, senere prof. L. Stoud Platou, timelærer H. C. Zwilgmeyer og rektor. Jfr. Høigård s. 201 ff.

og september 1805 var han fremdeles nr. 1, mens han i mars 1805 var syk under hele eksamen.[12]) I oktober 1806 ble S. som «Flittighedsbelønning» tildelt Livius, ed. ernesti.[13]) Fra Kathedralskolen ble han dimittert i 1807, og hadde ved prøvene i juli dette året oppnådd utmerkede resultater.[14]) Men på grunn av ufreden i Norden kunne S. først i april 1808 ta eksamen artium ved Københavns universitet. Han fikk beste karakter i dansk stil, gresk, hebraisk, geografi, historie, aritmetikk, geometri, latin og religion og fikk således utmerket godt i hovedkarakter.[15]) Ved annen eksamen eller filosofiprøven fikk S. laud og ble offentlig rost eller «innkalt». Teologisk embetseksamen absolverte han i januar 1811 med karakteren laudabilis & quidem egregie.[16]) Han forlot kort tid etter København.

S.'s lærere i København var helt og holdent preget av rasjonalisme. S. hadde forresten ikke studert teologi «af Trang», som han skriver i et brev til Grundtvig, men fordi teologien frembød seg som et naturlig alternativ til det S. egentlig kjente seg dratt til: metafysikk og naturlære. Når han ikke gikk inn for studiet av disse fag, skyldtes det, etter hans eget utsagn, det at han hadde små tanker om sine egne evner og meget høye forestillinger om de krav vitenskapen stiller til sine utøvere.[17]) Teologien sto ikke den gang for ham som vitenskap, men som «blotte Doktriner». S. studerte med særlig iver Platon, Schelling, Fichte, Ørsted og Steffens, og fortsatte delvis disse studier etter at han i 1811 hadde reist tilbake til Norge.[18]) Prest hadde S. ikke tenkt å bli, men han avla likevel høsten 1811 for biskop Bech den homiletiske prøve med dimispreken over Rom. 6, 18 og den kateketiske prøve over temaet «Tilfredshed, hvori den bestaar, og hvoraf den kommer». For begge prøvene fikk han laud.[19]) S. søkte nå stillingen som lærer i religion og morsmål ved krigsskolen i Christiania. Han var en varm forsvarsvenn, og stiftet et par år senere en «Militair-Forening af Universitetets Studerende og de i Staden værende yngre Embedsmænd».[20]) S. fikk ikke stillingen ved Krigsskolen, men etter forslag fra stiftsprost Lumholtz ble han den 21. februar 1812 utnevnt til uordinert kateket ved Vår Frelsers kirke i Christiania, etter å ha vært konstituert i stillingen noen måneder. Som kateket prekte han hver fredag ved kommunionen og undertiden på fest- og søndagene.[21]) Omtrent på denne tiden ble han også timelærer ved Kathedralskolen. Som timelærer hadde S. forresten

12) Examens-Protocol, O. K. arkiv.
13) *Deliberations-Protocol* 1799—1809 s. 437, O. K. arkiv.
14) Protokoll O. K. arkiv.
15) *Erik Nicolai Saxild*, Bidrag til Professor Stener Johannes Stenersens Biographie ved hans mangeaarige Ven. Chra. 1835, s. 2. 16) S. s. s. 3.
17) *N. F. S. Grundtvig, Breve* fra og til, udg. af Georg Christensen og Stener Grundtvig, I, Kbhvn. 1926 s. 292, Brev fra S. til Gr. 1. april 1815. 18) S. s. 19) Mindekrands s. 9.
20) Saxild s. 37. Dette var i 1814. Året før var han iflg. samme kilde ivrig med i et selskap som var dannet for vitenskap. dannede embetsm.
21) S. s. s. 3 ff.

høyere lønn enn alle de andre lærerne ved skolen unntatt rektor. Hans årslønn i 1812 f. eks. var ikke mindre enn 1220 riksdaler.[22])

På samme tid var S. huslærer hos grosserer Westye Egeberg for dennes to sønner, senere byråsjef Johan E. og kjøpmann Westye Egeberg.[23]) Stillingen ved Kathedralskolen hadde S. bare ugjerne søkt, men den kom til å få avgjørende betydning for hans personlige forhold til kristendommen. Det var ansvaret ved å skulle meddele de unge kristendomskunnskap som brakte S. til å ta opp til revisjon sitt eget gudsforhold.[24]) Åndelig uforberedt var S. ikke. Allerede i studietiden hadde han kjent rasjonalismen som noe utilfredsstillende, og Grundtvigs dimispreken av april 1810 hadde vakt S. til ettertanke, slik at han fikk trang til å tale med Grundtvig om «de Ting som ere i Himmelen».[25]) Det ble ikke noe av det den gangen, vesentlig fordi S. ved å oppsøke Grundtvig var redd for å bli tatt for en forfengelig narr som gjerne ville prale av sine fremstående bekjentskaper.

Ved Kathedralskolen var S. timelærer i nesten tre år. Han underviste i latin og gresk i de nederste klasser og ledet, iallfall en tid, bibellesning for øverste klasse. I anledning av sistnevnte holdt han i oktober 1813 en tale til sine elever der han uttalte som sin overbevisning at man i Bibelen kan finne alt som trenges både til å leve rett i dette livet og til å nå «Saligheden».[26]) S.'s egne elever skrev om ham at det å skulle undervise i kristendom drev ham til også å skulle «anvende Christendommen paa sig selv».[27]) Og dette stemmer med hva S. selv uttaler i brevveksling med Grundtvig.

Det heter om S. at «ingen Lærer kunde være i høiere Grad elsket end han var det».[28]) Om huslærergjerningen uttalte S. seg meget kritisk. Med sin «Udenatslæren og Hukommelseskundskab» kunne gjerningen virke intellektuelt sløvende.[29]) Klasse- eller kollegieundervisningen derimot skildrer S. med glødende begeistring. Den blir aldri kjedelig, selv om stoffet er det samme. Elevene skifter jo og er hver for seg i stadig utvikling. Det å undervise «exalterer Sjælskræfterne langt over det Sædvanlige», og alt blir klarere når man legger det fram for andre. S. nevner også den rene, sterke kjærlighet man får til elevene som noe som lever i sinnet også utenom undervisningstimene som en kilde til stadig glede og som en spore til i studerkammeret å pønske ut forbedringer ved sin egen undervisning.[30])

Den omsorg S. hittil ikke hadde hatt for sin egen sjel den fikk han

22) Højgård s. 216, 452 anm. 25. 23) Saxild s. 5 f.
24) Grundtvig, Breve I s. 293, brev fra S. til Gr. 1. april 1815.
25) S. s. s. 235, Brev fra S. til Gr. 13. februar 1813; jfr. Saxild s. 4.
26) Mindekrands s. 10 ff.; jfr. Saxild s. 5. 27) Mindekrands s. 10. 28) Saxild s. 6.
29) *Stener Johannes Stenersen, Universitetsaarene,* betragtede som den vordende Embedsmands Dannelsesperiode. Nogle Ord om en Stipendie-Indretning ved det Norske Universitet, Chra. 1815 s. 5.
30) S. s. s. 28.

nå i sitt ansvarsforhold til elevene. Derfor ba han til Gud for dem endog med tårer når han trodde «Fordærvelsen nærmede sig dem».[31]) Hva S. mener med «Fordærvelsen» er ikke helt klart. Han *kan* ha tenkt på pubertetsalderens seksuelle vansker, og han kan ha tenkt på faren for i samme periode å miste barnetroen, eller han kan ha tenkt på begge deler. Sammenhengen viser i hvert fall at han har tenkt på sine elevers personlige gudsforhold. En rekke faktorer virket sammen slik at S. i denne tiden fikk stadig mer syn for «Christendommens Herlighed», selv om han ennå en tid så denne gjennom «Naturphilosophiens Taage».[32]) Noen av momentene er omtalt: S.'s utilfredshet med den rasjonalistiske teologi han møtte i studietiden, inntrykket fra Grundtvigs dimispreken og den nyvakte ansvarsfølelse overfor andre unges gudsforhold. Enda må nevnes to viktige faktorer: lesning av Luthers og Franckes skrifter og bibellesning.[33]) Sammenhengen er denne: Drevet av den sjeleuro han var kommet i skrev S. den 13. februar 1813 det første av en lang rekke brev til Grundtvig. På dette tidspunkt hadde han aldri truffet Grundvig. I det første brevet presenterer S. seg og søker å forklare hvor han står. «Den Overbeviisning hvortil jeg hidtil har støttet mig,» sier han, er «den nyeste tyske Filosofi».[34]) Det er åpenbart den Schelling'ske naturfilosofiske mystisisme S. er grepet av, og det kan vel være tvilsomt om denne noen gang helt slapp taket på ham.

Hos Kristus er det guddommelige rendyrket. «Men ofres maatte han og at den anden Side: det endeliges Optagelse i det uendelige ved den hellige Aand kunde finde Sted, og derved forløses Menneskene;» Gr. skrev svarbrev allerede 22. februar, men brevet ble liggende usendt. Det går nå ganske lang tid før S. skriver igjen. Det skjer først, så vidt vi kan se, 27. september 1814. Og nå forteller S. at han ikke lenger er den samme som da han skrev sitt første brev. Hans holdning er stadig uklar og preget av romantikkens subjektivisme. Men selve verdinormene er fornyet og avklaret. Alt som ikke bygger på «den sande, levende Tro» er falskt. S. har lært bedre å skatte den himmelske perle. Skjønt han personlig enda har langt igjen, fremstiller han i sin undervisning kristendommen helt annerledes enn før. Forandringen er sikkert delvis en frukt av samværet med S. B. Hersleb, som 16. januar 1813 var utnevnt til lektor i teologi ved universitetet i Christiania. Først etter at Hersleb kom til Norge, begynte S. daglig å lese i Bibelen for sin oppbyggelses skyld.[35]) «Aldrig har jeg nogen Sinde siden den Tid ladet af at søge alt i Ordet og i Bønnen, for saa vidt mine Læbers Ord kunde kaldes Bøn, men ikke har jeg faaet den levende Tro, der som en

31) Grundtvig, Breve I, s. 293, brev fra S. til Gr. 1. april 1815.
32) Mindekrands s. 6.
33) Grundtvig, Breve I s. 294, brev fra S. til Gr. 1. april 1815.
34) Grundtvig, Breve I s. 238. 35) S. s. s. 241 ff., s. 262 ff., 295.

rindende Kilde kunde vælde ud af mit Bryst, ikke heller er Ordet blevet min Ejendom, kort: endnu staar jeg udenfor Kristus, ligesom jeg fordum gjorde.»[36]) Dette skrev S. 1. april 1815. Hensynsløst skildrer han i dette brevet sin åndelige fattigdom. Depresjonen når med dette, som allerede Brandrud har pekt på, sitt høydepunkt.[37]) Leseren minnes uvilkårlig Augustins Confessiones. Er det mulig at også S. i sine bekjennelser bruker mørkere farger enn egentlig rettferdig? Aldri, forteller han, har han hatt trang til å høre en preken eller til å gå til alters. Og han fortsetter: «der farer mig en Gysen gjennem Blodet ved at skrive disse Ord», men ærligheten krever at de står der.[38]) For redelighetens skyld nevner han samme sted at han ikke mener om seg selv at han er mer «lidenskabelig» enn andre og heller ikke utpreget egoistisk, idet han gjerne tåler kritikk, mens han kan bruse opp for å verne andres ære. Det kan kanskje her være på sin plass å spørre om ikke både S. selv og andre som har skrevet om ham har overvurdert Gr.'s betydning for S.'s egen kristentro. Ganske visst sier S. selv at han i alt vesentlig oppfatter kristendommen på samme måte som Gr., vel å bemerke før Gr.'s «mageløse Opdagelse». Og utvilsomt har S. mottatt avgjørende inntrykk fra Gr.'s biblisisme og frontstilling mot rasjonalismen. Men S. har også selv studert Bibelen, og han har lest Luther og Francke, nemlig, skriver han, fordi Gr. ikke svarte på hans første brev. Og hos Luther og Francke, som S. også kjente noe fra før, fikk S. svar. «Og de talte med en saadan Vished om dette høiere Liv at de nok selv deri maatte have levet. Begge virkede meget paa meg, den første især lærte mig den hele kristelige Kundskab og gjorde mig først tydelig Forskjellen mellem Lov og Evangelium, den Hjørnesten, hvorover de fleste falde.»[39]) Tydeligere kan S. vanskelig bekjenne sin tilslutning til Luthers kristendomskonsepsjon. Her har han også sagt at Luther ga ham det svar han forgjeves ventet på fra Gr. Luthersk kristentro går også som en rød tråd gjennom S.'s fremstilling av reformasjonens historie.

Endelig bør det noteres at S. erklærte seg uenig med Gr. allerede på dette tidspunkt, altså mens Gr.'s holdning vesentlig er karakterisert ved en antirasjonalistisk biblisisme. Det brennende spørsmål for S. er i virkeligheten troens visshet. Det er dette spørsmål som hele tiden har beveget S. i hans brevveksling med Gr., selv om S. ofte uttrykker seg uklart fordi han fremdeles var uklar over seg selv. Til å begynne med

36) S. s. s. 295.

37) *Andreas Brandrud,* Hersleb og Stenersen i deres forhold til Grundtvig. På grunnlag av deres brevveksling. Norsk Teol. Tidsskr. 3. r. 2. og 3. bd. om Hersleb, 7. bd. s. 69—132 og 9. bd. s. 147—167 om Stenersen. Brandrud siterer ikke diplomatarisk nøyakt. Oversikten har sin største verdi ved utdrag fra utrykt korrespondanse, men i historikken om teologien i *Det Kongelige Frederiks Universitet 1811—1911,* II Kra. 1911 s. 12—15 har Brandrud en utmerket oversikt over S. Jfr. Halvorsen, Forfatterleksikon, V s. 449.

38) Grundtvig, Breve I s. 295 f. 39) S. s. s. 294, s. 272.

har nok S. også hatt vanskeligheter med kristendommens sannhet. Han sier jo i sitt første brev til Gr. at hans livssyn hittil har vært preget av den nyeste tyske filosofi. Samtidig fremholder han hvor umulig det er for tanken å godta at Jesus er Guds og Marias sønn.[40]) Tvil om kristendommens sannhet har ikke S. to år senere, etter lesning av Bibelen, Luther og Francke. Men spørsmålet om den personlige trosvisshet er fremdeles pinende uløst for ham. I sitt første brev til Gr. ber S. om at denne vil arbeide på hans omvendelse. Og vi har sett at S. i brev av 1. april 1815 fremdeles regner seg selv for å stå utenfor Kristus. Men selv om han ikke mener om seg selv å ha den levende tro, så tror nå S. likevel på Skriftens ord.[41]) Det er ting som tyder på at S. med «den levende Tro» egentlig tenker på troens følbare visshet, knyttet til en bestemt omvendelsesopplevelse. I brev etter brev til Gr. skildrer S. sin åndelige barometerstand, vel ikke bare for at Gr. skal kunne hjelpe ham til omvendelse, men og for at Gr. skal kunne avgjøre om S. kanskje allerede lever i livssamfunn med Kristus. Den 1. april 1815 skrev S. blant annet: «Glæde og Liv i Aanden har jeg vel haft, ej allene i Øjeblikke, men og i lengere Tid.» Men han har nesten oppgitt håpet om å få leve i et stadig og ubrytelig samfunn med Faderen og Sønnen.[42]) Han omtaler samme sted Gr.'s dimispreken og sier at «alt vidnede om, at De havde, hvad jeg attraaede». Men nettopp når S. sammenligner seg med Gr., synes han at han må frakjenne seg selv retten til kristennavnet: «Det er ikke som Menneske, men det er som Kristen jeg taler til Dem, og aldrig kan dog Følelsen af, at jeg ikke er det stille sig klarere for mit Øje, end naar det hvile paa Deres Gestalt.»[43]) Kan det hele komme av at Gr. i virkeligheten forlanger at andre skal oppleve kristendommen på samme voldsomme måte som han selv? S. er inne på den tanken. «De syntes at fordre som udelukkende Kjendetegn paa en Kristen denne underlige og levende Tro og Forbindelse med Gud, og jeg mente at den ej kunde vorde alle given her i Livet, men at den hisset vilde vorde dem given, som uden at have faaet dette Pant i sit Hjerte, dog stræbte efter i Ordets Kraft at overvinde Verden.»[44])

På dette brevet er det Gr. svarer med krast å beskylde S. for foraktelig hykleri. Beskyldningen var urettferdig og avslører Gr. som en dårlig psykolog og en hårdhendt sjelesørger. S. hadde jo stadig i sine brev til Gr. fremstillet seg selv som den som manglet den levende tro. Gr. avslutter sitt strenge brev med å skrive: «Nei, det nytter ej at sige mere, at De ikke er min Ven før De *ærlig* vil omvende Dem, det ved De selv bedst.»[45])

40) S. s. s. 237.
41) S. s. s. 271, brev fra S. til Gr. 8. desember 1814.
42) S. s. s. 291. 43) S. s. s. 293 f. 44) S. s. s. 298. 45) S. s. s. 332.

At S. selv var et utpreget følelsesmenneske, skal vi senere komme tilbake til. Her er det tilstrekkelig å konstatere at på grunn av hans legning og hederlighet drev Gr.'s brev ham til ny og ydmykende sjelegranskning. Han skriver i desember 1815: «Des værre er endnu min Anger langt fra ikke saa levende, at den driver mig til i brændende Bønner at udøse mit Hjærte for Gud. Det er kun enkelte Øjeblikke, hvori det forekommer mig, som om jeg hader og afskyr mig selv, hvori det synes mig, som om jeg virkelig skjalv for Guds Vrede, og den evige Pine, som jeg klart nu indser maa vorde min Lod, hvis jeg ikke med levende Tro, som virker Kjærlighed, Ydmyghed og Hengivenhed i Guds Vilje, vorder forenet med Kristus, og hvori det forekommer mig, som om jeg gjerne vilde give Slip paa alt, hvad der ellers er mig kjært,» — «naar jeg kun havde Guds Fred i Hjærtet.»[46]) Det er således hjertefreden, ikke den objektive fred S. speider etter. S. nevner i samme brev at han har talt med en haugianer som ga uttrykk for at han hadde følt skrekken over synden og fordømmelsen meget sterkere enn S. selv.[47])

Men i brev til Gr. av 11. januar 1816 hevder S. med større styrke enn tidligere et annet syn på trosvissheten enn Gr. På nytt spør han seg selv om han kanskje likevel vandrer på den rętte vei, skjønt han ikke «følte Livet lagt i mit Hjærte».[48]) S. utvikler så sin mening om omvendelsen. Han kan ikke anse «En levende Sorg, som viser seg i svag Graad og Klageskrig» — «som en nødvendig Betingelse ved den sande Omvendelse, da den ingensteds omtales i N.Test».[49]) S. har allerede utviklet seg til en mer utpreget biblisist enn Gr. Med omvendelse forstår S. to ting: dels at de som før de kjenner evangeliet tror at de ved alvorlig streben vil kunne oppfylle Guds lov må lære å innse «at hele denne deres Stræben var syndig, og aldrig kunde blive andet end syndig.» — «og at de altsaa maatte vende sig til Kristus for at faa Naade; dels at de, som hidtil levede uden Bekymring efter Kjødet, skulde afstaa fra denne Vandel, og i begge Dele vorde som hine».[50]) Etter tre års korrespondanse med Gr. er S. tross sitt sangvinske temperament, og sin tilbøyelighet til mystisisme, kommet fram til et mer objektivt syn på troens vesen. Han konkluderer i sitt nevnte brev med å si: «Følelsens Grad og Natur forekom mig at maatte bero på ethvert Menneskes Individualitet.»[51])

Sommeren 1816 skriver Gr. til en venn at han nettopp har tilbrakt noen dager på landet og har ofret seg helt for S.[52]) Og i brev av 11. august 1816 fra S. til Gr. takker S. for vennskapelig omgang i Gr.'s hjem og for det som er mer verdt, nemlig sjelesorg. Men S. sier at det ikke foregikk «nogen kjendelig forandring» med ham under besøket

46) S. s. s. 252.
47) S. s. s. 353. 48) S. s. s. 364. 49) S. s. 50) S. s. 51) S. s. s. 365. 52) S. s. s. 426.

i Danmark. Det tør være riktig som Brandrud hevder at S. fra nå av er ferdig med tanken om en «hovedforandring».[53]) Og vi vil tilføye, fordi Brandrud ikke synes å ha vært tilstrekkelig klar over trosvisshetens problem for S., at S. heretter er kommet dit at han ikke søker troens visshet i en bestemt emosjonell opplevelse som kan gi ham en ny og kristen kvalitet. S. kom etter hvert med en varsom, men vedholdende frimodighet til å bekjenne sin personlige kristentro.[54]) Men at det ikke først og fremst er Gr. han hadde å takke for dette, sees klarest av det faktum at korrespondansen mellom de to opphørte for omkring fire år etter S.'s besøk i Danmark.

I S.'s borgerlige liv hadde det inntrådt en forandring i disse årene. Etter innstilling fra «Oplysningsvæsenets Comitte» ble S. den 3. juni 1814 av kong Christian Frederik utnevnt til lektor i teologi ved Det Kongelige Frederiks Universitet ved siden av S. B. Hersleb. Overgangen til den akademiske lærerstol skyldtes visstnok særlig innflytelse fra Hersleb.[55]) Hersleb og S. ble enige om å dele undervisningen mellom seg slik at S. fikk N.T., eksegese og kirkehistorie, det vil si «den mindste Deel af Arbeidet».[56]) S. forteller at han måtte forelese minst 12 timer i uken for endog så noenlunde å kunne gi studentene den nødvendige veiledning. Han betraktet N.T.-eksegese som den viktigste av sine disipliner.

At S. tok sin akademiske lærergjerning meget alvorlig, sees av de samvittighetsfullt utarbeidede forelesninger som er bevart. Men han har også hatt varm omsorg for sine studenters åndelige og timelige vel. Med hensyn til S.'s omsorg for studentenes åndelige vel kan det sikkert trekkes analogislutninger fra hans tilsvarende holdning overfor elevene ved Kathedralskolen. Omsorgen kom også til uttrykk i hans tiltredelsestale ved Universitetet. Her uttalte S. blant annet at han «Selv Yngling, skulde lede andre Ynglinger til Sandhed og christelig Tro».[57]) At S. nådde sin hensikt, kommer tydelig fram i Wexels' minneord: «men hvo tæller dem Alle, de unge Guds Mænd, som have takket og velsignet ham og ville takke og velsigne ham i hans Grav for de Viisdoms og Sandheds Ord, de hørte af hans Mund, og som hos Mange lagde den første Grund til, hvad der siden ved Guds Naade udviklede sig hos dem af christeligt Lys og Liv?»[58])

At S. hadde omtanke for studentenes materielle kår, er hans første trykte arbeid et interessant vitnesbyrd om. I 1815 ga han ut *Universitets-*

53) Brandrud, N.T.T., 3. r. 7. bd. s. 127.

54) Saxild, s. 5 sier at han nest Stenersen skylder Grundtvig sin krist. overbevis. S. talte ikke meget om «religieuse Følelser», men bekjente Jesus som «Verdens Frelse», s. 21. For Grundtvig nevner S. en sterkt oppløftende opplevelse han hadde. Grundtvig, Breve I s. 352.

55) Saxild d. 7; jfr. *H. G. Heggtveit,* Den norske Kirke i det nitt. Aarh., I, Chra. 1911, s. 433.

56) *Stener Johannes Stenersen, Den christne Kirkes Historie* i Udtog, I s. X, Fortalen, Chra. 1823.

57) Saxild s. 7. 58) Mindekrands s. 29.

aarene, betragtede som den vordende Embedsmands Dannelsesperiode. Nogle Ord om en Stipendie-Indretning ved det Norske Universitet. Boken er ellers med fire hyldningsvers tilegnet S.'s gamle og «elskte Lærer», den mildt rasjonalistiske og gjennomført hederlige Jacob Rosted, som sto for S. som idealet av en lærer.

På bakgrunn av krig og nødsår taler S. i dette skriftet med varme den nasjonale gjenreisnings sak. Han peker på at bare den kristne tro formår å gi kraft til gjenreisningen. Men liksom det ene menneskes fornyelse kommer innenfra, fra hjertet, slik må statens fornyelse komme innenfra, fra statens hjerte: embetsmennene. Men da må S. dypt beklage at så «mangen hederlig Yngling» «af Mangel» må forlate Universitetet og på den måten gå tapt for vitenskapen og for staten (som embetsmann).[59]) S. gjør seg i dette skriftet i virkeligheten til talsmann for tanker som først mer enn hundre år senere er i ferd med å bli realisert. S.'s mål er dette at ingen skal stenges ute fra muligheten til å kvalifisere seg til tjeneste for vitenskap og embetsverk på grunn av dårlig økonomi. Det må dannes et stipendiefond som kan gi enhver ubemidlet, men evnerik og flittig student den nødvendige økonomiske uavhengighet i studietiden. S. legger fram forslag for hvordan et slikt fond bør dannes og hvordan utdelingen av det bør praktiseres. Det nytter ikke å henvise de dårlig stilte studentene til å gi privat «Information». Huslærergjerningen tar ikke bare meget tid bort fra studiet, men den virker også intellektuelt sløvende. Den fører dessuten ofte studenten inn i et miljø med en så høy levestandard at han lett får for meget sans for livets «Yppighed». Studenten får videre en uselvstendig stilling, midt mellom tjener og herre. Resultatet kan bli en «fuldkommed uddannet Verdensmand, smidig og bøielig, vittig og converserende» etc., men lett uten karakter, sant alvor og kjærlighet. Ikke minst karakterødeleggende er det nedverdigende i for huslæreren å se undervisningen bare som en kilde til inntekt.[60])

Skulle man nå bøte på situasjonen ved å danne et stipendiefond, ville man lettest få dannet et sådant ved personlig henvendelse til private rikfolk. Dette synes ikke S. er rett. Hele samfunnet bør vekkes til ansvar for en så viktig sak, og vitenskapens posisjon må styrkes i folks bevissthet. Derfor vender han seg gjennom sitt første trykte skrift til almenheten.

Stipendiene bør gis til studenter hvis foreldre ikke har råd til å bestride sine sønner samtlige utgifter under studiet. Ubemidlede embetssønnes bør være fortrinnsberettiget. «Studenten burde have det første akademiske Aar ganske for sig selv», det vil si uten annen motytelse enn utvist flid.[61]) Senere bør imidlertid studentene selv yte noe til gjen-

59) Universitetsaarene s. 4. 60) S. s. s. 5 ff. 61) S. s. s. 23 ff.

gjeld for stipendiet. Motytelsen skal ikke bare gjøre det lettere å ta imot økonomisk støtte, men skal også være karakterdannende for studenten, og nyttig for samfunnet. Motytelsen, som forresten ikke skal være absolutt betingelse, bør bestå i en times daglig undervisning ved Christiania Borgerskole, hvor undervisningen allerede for en stor del ble gitt ved studenter. Skolen måtte få en bestyrer i tillegg til dens daværende styre.[62])

Ikke for intet har S. vært elev ved Christiania Kathedralskole i en tid da skolen var preget av de Treschow-Rostedske human-liberale opplysningsidealer. Dette kom særdeles tydelig fram under feiringen av rektor Rosteds femtiårs jubileum som lærer ved Kathedralskolen. Ved disse festlighetene den syvende mai 1827, i nærvær av landets statthholder og hovedstadens honorationes, var S. primus motor, hovedtaler og utgiver av det lille festskrift med oppfordring til dannelsen av de Rostedske legat til beste for studenter fra Kathedralskolen.[63])

S.'s interesse for almuens opplysning var varig. I 1817 tiltrådte han «Inspectionen for Chra. Borgerskole».[64]) Og i 1825 ble han oppnevnt til medlem av en kommisjon som skulle komme med forslag til hvordan den «indbyrdes» undervisningsmetode best kunne innføres i almueskolen.[65]) Også søndagsskolen hadde S. viet sin interesse.[66])

S. fikk også andre tillitsverv. Han var således medlem av styret for Det norske Bibelselskap fra dets opprettelse i 1816, og pleide å preke ved selskapets årsmøter. Den 12. februar 1818 ble S. utnevnt til professor i teologi. I årenes løp var han tre ganger medlem av det akademiske kollegium. Under Carl Johans besøk i Christiania i 1832 ble S. utnevnt til ridder av den svenske Nordstjerneorden.[67])

Under reformasjonsjubileet i 1817 spilte S. en meget aktiv rolle. Han forfattet en «Cantate afsjungen ved Den Lutherske Reformations Jubelfest, høitideligholdt den 3die November 1817 af Det Kongelige Norske Frederiks Universitet».[68])

Ellers skildres etter beste ortodokse oppskrift den «Kjæmpe», «Doctor Morten Luther» og hans seierrike kamp mot «Det lede Pavevæsen».

S. laget også «Sang der afsynges ved Reformations-Jubilæets Høitideligholdelse paa Christiania Borgerskole».[69]) Han la dessuten fram et skriv med mer lærde pretensjoner. Skriftet ble utgitt i tre deler og har denne vidløftige tittel: «De Authentia Epistolæ Judæ & Posterioris Epistolæ Petri. Dissertatio, Cuius Partem Priorem Conscripsit Proludendi Causa. Solennia Academica In Memoriam Sacrorum per Lutherum

62) S. s. s. 31 ff.
63) *Stener Johannes Stenersen, Forhandlinger* ved Professor, Rector og Ridder Jacob Rosteds Jubilæum den 7de Mai 1827, Chra. s. å. s. 70.
64) Saxild s. 14. 65) Heggtveit s. 435. 66) Saxild s. 37. 67) Saxild s. 14 ff. 68) Chra. 1817.
69) Chra. 1817.

Reformatorum ab Universitate Regia Fredericiana, IV Idus Novembres Celebranda Indicit Collegium Academicum.» (Chra. 1831.) — Selve jubileet ble minnet ved en rekke andre jubelfester også, og kantater ble laget, for eksempel av Mauritz Christopher Hansen, Conrad N. Schwach og Niels Stockfleth Schultz.[70])

Av langt større betydning ble S.'s forelesninger over reformasjonstidens historie. Det dreiet seg om populære forelesninger som S. holdt fra høsten 1817 to kvelder i uken. På grunn av tilstrømningen også av ikke-studerende måtte forelesningene flyttes til Kathedralskolens store sal. Blant de 3—400 tilhørere fra alle stender, også kvinner («ja, endogsaa af Almuestanden») var stiftsamtmannen og stattholderen, grev Mörner med gemalinne.[71]) Disse forelesningene ble, etter mange oppfordringer, sendt i trykken. Det ble et veldig verk, og kanskje S.'s beste: «*Udsigt over den lutherske Reformation,* med Indledning om Kirkens Tilstand før samme.» Verket var tilegnet hans venn og kollega, S. B. Hersleb. Forelesningene var ikke resultatet av selvstendige kildestudier. S. forteller selv at han «har øst alle mine Efterretninger fast af Schröckh allene».[72]) Plagiat eller blott og bart sammendrag dreier det seg imidlertid ikke om. De mange Bibel-henvisninger er typisk for S., likedan de hyppige henvisninger til Luthers skrifter. Begge deler viser en viss selvstendighet overfor stoffet. Ellers henvises det til noen og tretti verker, vesentlig monografier fra reformasjonstiden, men også til kirkefedrene og til samlede oversikter som J. Matth. Schröckh's 45 binds kirkehistorie, Krause, Geschichte der wichtigsten Begebenheiten des heutigen Europas og verker av Marheinecke, Joh. Müller osv.

Det arbeidspress som S. i lengre tid hadde, ble nå for meget for ham, og han ble tvunget til å søke en langvarig permisjon. Våren 1819 dro derfor S. sammen med student, senere professor Keyser til utlandet. Han ble noen tid i København, hvor han var sammen med Grundtvig. Vinteren over var han i Dresden hos en gammel venn og skolekamerat, som den gang var chargé d'Affaires for det danske kongehus, M. J. Berg, senere adlet under navnet Irgensberg. Det var rekreasjonsreise S. var ute på, men han hørte også spredte forelesninger. I Kiel hørte han med interesse Harms, i badebyen Duisberg kjedet han seg i seks uker. Han hørte med skuffelse på Schlegels forelesninger over Niebelungenlied og han besøkte Herrnhut, hvor musikken og den vennlige mottagelse

70) I samme bd. som Stenersens Cantate og Sang står finnes og *Mauritz Christopher Hansen,* Hymne ved Reformationens tredie Jubilæum, afsjungen i Vor Frelsers Kirke. Chra. 1817; *Conrad N. Schwach,* Cantate ved Høitideligholdelsen af Jubelfestdagen den 1. Novbr. 1817 paa Christiania Cathedralskole. Chra. 1817; *Niels Stockfleth Schultz,* Cantate til at opføres i Trondhjems Domkirke paa Reformationens Jubelfest den 31. October 1817. Trondh. 1817.

71) Saxild s. 11.

72) S. J. S., Udsigt over, I, Chra. 1818, XVI + 400 s., II, Chra. 1819 s. 424. Her henv. til I, Fortalen s. XV.

gjorde et gunstig inntrykk på ham.[73]) På hjemveien hadde han blant annet en fire og en halv dags fottur fra Dresden til Magdeburg. Han oppholdt seg tre dager i København og var like mange dager på besøk hos Grundtvig. Så dro han til Frederiksborg, hvor han besøkte presten Gad som han var i svogerskap med. I et brev fra sommeren 1820 kommenterer S. ikke besøket hos Gr., mens han omtaler Gad i disse vendinger: «hiin Præstemand var en saadan aandelig og legemlig Kjæmpe, at jeg i det mindste ikke ofte, om nogen Sinde, har seet hans Mage.» Riktignok var S. og Gad uenige om nesten alt, «men det skadede intet. Underholdningen blev derved saa meget des livligere.»[74])

I brevet til sin gamle venn i Dresden forteller S. løst og fast, og nevner også presten Gads smukke datter som just da var i sin fagreste blomst. Han forteller også at hans gamle «Inclination», Lina Koren, nå har forlovet seg med en av S.'s egne elever, en adjunkt Hysing, og at S. har hatt «den Ærgrelse at see ham spadsere omkring med hende her i Byen».[75]) På dette tidspunkt manglet S. skikkelig losji. Det må nokså snart ha ordnet seg, for året etter, 14. desember 1821 ble S. viet til Abigael Johanne (Hanne) Brede, f. i Christiania 20. januar 1798. Hun var datter av stadskaptein, kjøpmann Ole Christian Brede og hustru Conradine Wilhelmine f. Stenersen. Ekteskapet skal ha vært meget lykkelig. De hadde åtte barn, hvorav tre døde før S. En datter, Oline Wilhelmine Christiane ble senere gift med Grundtvigs sønn Johan Gr., en forbindelse som gamle Gr. hilste med glede.[76])

Med S.'s helbred gikk det stadig nedover. Dette er årsaken til at han kom til å utgi en stor del av sine forelesninger. I 1823 kom «*Den christne Kirkes Historie i Udtog*» i to bind på tilsammen 957 sider. Verket er tilegnet Guds nidkjære Tjener, de fremfarne Tiders Skjald og Historiens aandrige Dyrker Nicolai Frederik Severin Grundtvig. I fortalen forteller S. at han har måttet redusere antall forelesninger til omtrent det halve, og at dette særlig har måttet gå ut over kirkehistorien. Dette er grunnen til at han har latt trykke forelesningene i kirkehistorie.[77])

S.'s kompendium i kirkehistorie er i enda høyere grad enn hans reformasjonshistorie et kompilatorisk arbeid. Skjønt han også her har brukt en rekke håndbøker i kirkehistorie, støtter han seg fremdeles mest til Schröckh.

Det skulle gå flere år før S.'s neste arbeid kom i trykken. Da dreiet det seg ikke om forelesninger, men om en undersøkelse som Gr. har

73) Saxild s. 12 f.; jfr. Brandrud, N.T.T., 3. r. 9. bd. s. 148.

74) Brev av 18. aug. 1820 fra S. til M. J. Berg. Universitetsbibl., Oslo ms.avd. Her finnes også et par andre brev fra S. samt en sang til Høiesterets Assessor Poul Holst den 3. Nov. 1831, og noen forelesningsreferater.

75) Anf. brev fra S. til M. J. Berg.

76) S. s.; jfr. Grundtvig, Breve I s. 543.

77) S. J. S., Den christne Kirkes Historie I, Fortalen s. XI.

oppfordret ham til å utføre: «*Hans Nielsen Hauges Liv, Virksomhed, Lære og Skrifter.*»[78]) Boken om Hauge er senere stilt i skyggen av Bangs mer betydelige arbeid. Det er heller ikke vanskelig å se at S.'s bok lider ved atskillige mangler. Men vi skal ikke glemme at S. hadde begivenhetene så nær innpå seg at det måtte være vanskelig å se tingene i de rette proporsjoner. Under alle omstendigheter står vi her overfor S.'s mest selvstendige arbeid innen kirkehistorien. Her var det et felt som ikke tidligere var gransket, og S. foretok sin undersøkelse på grunnlag av primærkilder, Hauges egne skrifter, rettsprotokoller o. l. og bygger dessuten på innhentede muntlige opplysninger og på eget kjennskap til haugianismen.[79]) Når man vanskelig har fått øye på de gode sider ved dette arbeid, henger det sammen med at S. tross alt inntar en meget kritisk holdning overfor haugianismen. S. kjente seg forpliktet til å nekte at Hauge med rette trodde seg å ha fått et guddommelig kall til «at vandre ud som offentlig Lærer i Menigheden».[80]) Riktignok har S. ros til overs for Hauges person og han avviser bestemt den tanke at Hauge skulle være en hykler.[81]) Men Hauge er ikke rettelig kalt.[82]) S. har også en rekke andre anklager mot Hauge og hans virksomhet. Denne har, stikk i strid med Skriften, oppfordret endog kvinner til å dra rundt og preke.[83]) S. anker også over Hauges helt vilkårlige eksegese, og han finner meget forvirret og dunkelt i Hauges skrifter, noe som for øvrig skyldes Hauges manglende skolering.[84]) S. anklager videre, og neppe helt uten grunn, Hauge for å føre en uklar og endog feil lære om rettferdiggjørelsen, idet han blander sammen Kristus for oss og Kristus i oss. Hauge er «Lovlærer».[85]) Senere samme år, det var 1827, kom S.'s lille festskrift for rektor Rosted.[86]) Og innen året var omme kom også «*Forsøg til en Lærebog i Religionen* til Brug for de lærde Skolers høiere Classer».[87]) S. sier at han går andre veier enn vanlig i sin lærebok. Han er seg bevisst at boken er mangelfull. Når han likevel sender den ut, er det fordi læren i de bøker som vanlig brukes «er saa langt fra at være reen christelig» at det forekommer S. utenkelig at «en christeligsindet Lærer» vil kunne nytte den, uten i det minste åpent å måtte bestride lærebokens fremstilling. S. har tenkt at hans bok skal suppleres av læreren. Derfor er den så kortfattet, 284 sider!

Første del handler om Den naturlige Religions-Lære (s. 1—29). Det er utvilsomt S.'s skolering i humanistisk-rasjonalistisk ånd på skole og ved universitetet som får ham til å legge slik vekt på den naturlige åpenbaring. Til støtte for sin fremstilling her viser han til hva han kaller objektive iakttagelser hos de greske og romerske filosofer.

78) Kbhvn. 1827. 79) S. J. S., Hans Nielsen Hauges Liv s. 3.
80) S. s. s. 5. 81) S. s. s. 85. 82) S. s. s. 91. 83) S. s. s. 102. 84) S. s. s. 97. 85) S. s. s. 109, 134.
86) S. J. S., *Forhandlinger* ved Professor, Rector og Ridder Jacob Rosteds Jubilæum den 7de Mai 1827. Udgiven af hans fordums Discipel. Chra. 1827. 87) Chra. 1827.

De tradisjonelle «gudsbevis» er nøkternt referert og vurdert. Eiendommelig «firkantet» er derimot «Beviis for, at den christelige Religion er sand, og allene den fuldstændige guddommelige Aabenbaring». Bevisene består i en jevnføring mellom kristendom, jødedom og Islam.[88]) S. viser seg også i denne boken som biblisist. Men han har ingen «fundamentalistisk» oppfatning av Skriften. «Brevet til Ebræerne, Jacobs Brev, 2det Judæ Brev, 2det Peders Brev, 2det og 3die Johannes Brev, kunde som Bøger, hvis Authentie ikke er aldeles vis, ikke bruges som Troeskilder.»[89]) Det er eiendommelig å legge merke til de stadig gjennomførte dobbelte henvisninger, til fornuften og til Skriften, for eksempel vendinger som denne: «Overensstemmende med hvad Mennesket ved egen Fornuft kan indse, lærer den hellige Skrift fremdeles.»[90])

I dette skrift viser S. stor interesse for omvendelsen. Men han har lagt til side den subjektivistiske uklarhet som var så påfallende i korrespondansen med Grundtvig 1813—16. I Forsøg til en Lærebog betoner S. at mennesket ikke selv kan omvende seg, ja, at det ikke engang rett kan ønske en sådan omvendelse. Derfor aksentueres Guds kallende nåde, virksom ved Ordet og i livets førelser og samvittigheten.[91])

S. gjennomfører i sin fremstilling et anvendt Ordets primat foran sakramentene. Samtidig fastholdes dogmatisk den fulle lutherske sakramentære. Dåpen er således sakrament, ikke bare symbol. Ikke mangel på dåp, men forakt for samme er fordømmelsesgrunn. Dåpen defineres som en av Jesus innstiftet handling hvorved menneskene blir opptatt i de troendes samfunn. Den formidler Den hellige Ånds gave og er nødvendig til salighet.[92]) Sitt syn på dåpen utvikler S. nærmere i sitt siste leveår i en artikkel i Tids-Skrift for Kirke-Krønike og christelig Theologie. Artikkelen har som overskrift: «Bemerkninger i Anledning S.T. Hr. Catechet Wexels's Afhandling: „ere vi ved Daaben indlemmede i den ægte christelige Kirke?".»[93]) Prinsipielt nye synspunkter om dåpen kommer ikke fram i denne ca. 50 s. lange artikkelen. Men S. fikk iallfall ikke mindre syn for sakramentet med årene. Vi bør like så lite tvile på at vi «ved Daaben ere blevne optagne i den ægte christelige Kirke» som vi tviler på solens lys og varme som vi har del i.[94]) For øvrig er vel tittelen på S.'s replikkartikkel noe misvisende for lesere av i dag. Debatten dreier seg ikke om dåpens sakramentale virkning, men om Bibel-ordets eller det levende ords (apostolicus, dåps- og nattverdordenes) forrang. Og da blir S.'s konklusjon denne: «Thi de, som lægger saa megen Vægt paa det apostoliske Symbolum, og paa det Øvrige, der med

88) S. J. S., Forsøg til en Lærebog, Chra. 1827 s. 15 ff., 110 ff.
89) S. s. s. 126.
90) S. s. s. 152, jfr. r. s. 153, 160, 162, 191.
91) S. s. s. 223 f. 92) S. s. s. 230 ff.
93) Tids-Skrift f. Kirke-Krønike, Bd. 2, Chra. 1835 s. 385 ff.
94) Tids-Skrift f. Kirke-Krønike, Bd. 2, Chra. 1935 s. 400.

levende røst er overantvordet fra den ene troende Slægt til den Anden, maa nu sige, hvad de vilde, saa maa dog, *forsaavidt Talen er om Troens Modstandere,* efter alt hvad jeg kan skjønne, alt komme allene an derpaa, at de Christne af Skriften, og navnligen det Nye Testamente, klarligen kunde beviise, at den samme Tro, som vi nu bekjende, den samme lærte Apostlerne».[95])

Hersleb og S. er blitt karakterisert som representanter for «mild ortodoksi» og som grundtvigianere som ble «mer høykirkelige enn sin mester».[96]) Vi har allerede pekt på noen av S.'s reservasjoner overfor Gr. Og Anders Skrondal har tidligere vist hvordan både S. og Hersleb fjernet seg bevisst fra Gr. etter dennes «mageløse Opdagelse» i 1825.[97])

S.'s syn på bekjennelsen kan synes kjølig: Bekjennelsen er «den af Staten for den offentlige Kirke sanctionerede Lære».[98]) Men i praksis viser S. seg i sine lærebøker som en fullblods lutheraner, som ganske visst i motsetning til Gr. er suaviter in modo, men som kan være fullt ut fortiter in re. Derfor understrekes overmåte sterkt lærens renhet. S. skriver: «Men af dette følger igjen ganske ligefrem, at, om end alle (sc. religioner) *antyde, hvad der skal findes i den sande Kirke,* saa er det dog kun een allene som virkelig er sand, den nemlig, som har den sande Aabenbaring, det sande Forsoningsoffer og de sande Sacramenter.»[99]) Og han fortsetter: «Ved denne Lærens Reenhed forstaae vi dette, at intet af det, som Kirken vedkjender sig at troe, som Salighedssandhed, strider imod den Aabenbaring, som i Propheternes og Apostlernes Skrifter er os given, og at den altsaa, hvad der nødvendigen hermed er forbunden, erkjender Skriften som den høieste og eneste Dommer i alt, hvad der angaaer Mennesket.»[100]) — «Læren er Hovedstykket, hvorpaa man kan kiende, hvor den christne Kirke findes, thi hvor den er reen, der kan man ogsaa være vis paa at finde det andet Hovedstykke, nemlig Sacramenterne, reent.»[101]) S. uttaler seg annet steds kritisk overfor den dansk-norske pietisme. Denne kritikk er forståelig når man ser nærmere på S.'s oppfatning av kirkens vesen: «Flere nødvendige Stykker høre ikke med til den christne Kirke, om man saa ikke syntes at kunde opvise eet eneste Menneske, om hvilket man med Vished vidste, at han

95) S. s. s. 418 f.

96) *Einar Molland,* Fra Hans Nielsen Hauge til Eivind Berggrav, Oslo 1951 s. 30 ff.; *Ivar Welle,* Norges Kirkehistorie, Oslo 1948 s. 196.

97) *Anders Skrondal,* Grundtvig og Noreg. Kyrkje og Skule 1812—1872 (Bibl. Norv. Sacr. VII), Bergen 1929 s. 15 ff. Skrondal meddeler en del interessante detaljer i forholdet Stenersen—Grundtvig, f. eks. s. 16 at det på møte i Selskabet for Norges Vel 22. aug. 1813 forelå anonymt brev fra S. hvori han i sterke ordelag gikk inn for å kalle Gr. til Norge med tanke på professorat. Og s. 18 meddeles at S. så sent som i 1814 «gjerne ville rømme ham (Gr.) Pladsen» om bare Gr. kunne komme til Norge. Og s. 27 ff. om pengeinnsaml. bl. a. ved S. for å dekke Gr.'s utgifter til overs. av Snorre. Det kom inn rd. 10 000 i denne trange tiden. Og s. 40 ang. S.'s forsvar for Gr. i Det Norske Nationalblad for 1816.

98) S. J. S., Hans Nielsen Hauges Liv s. 3.

99) S. J. S., Udsigt over den luth. Ref. s. 13.

100) S. s. s. 14. 101) S. s. s. 16.

var et Lem af samme.»[102]) S. legger stor vekt på kirkens orden; og han hevder at en kristelig kirkeforfatning har tre kjennetegn: «1. At Kirken har ordentlig indsatte Lærere;» — «2. At det i det hele Kirkevæsen er en fastsat Orden, saa at ikke den ene vilkaarligen kan gribe ind i den Andens Forretninger,» — «3. At ikke nogen allene eller nogle enkelte have Ret til at udstøde nogen af Kirkesamfundet.»[103])

Før vi forlater dette overblikk over S.'s oppfatning av kristendommens hovedstykker, må vi se litt på hans lære om frelsen. Jesus kunne for det første frembringe frelsen fordi han var unnfanget og født uten synd, levde et fullkomment liv og «frivilligen, af Lydighed imod Gud hengav sit Liv paa Korset til Menneskenes Frelse 2., og saaledes *forsonede* for deres Synder, saasom han led den Straf, som de for deres Overtredelser imod Guds Lov havde fortjent 3., og gjenforligte Menneskene med Gud, hvis Fiender de hidtil, formedelst deres imod hans stridende Villie og deraf flydende Idrætter, vare.»[104])

Troen er i seg selv ingen fortjeneste. Men Skriften lærer «udtrykkelig, at vi blive retfærdiggjorte uforskyldt, af lutter Naade, allene ved Troen uden Lovens Gjerninger». — «Denne Troe maae, ifølge det Foregaaende nødvendigviis være en paa Følelsen af vor egen Trang og Tillid til Guds Sanddruhed grundet sand Overbeviisning om 1. at Jesus af Nazareth var sand Gud og tillige sandt Menneske; 2. at han var den af Gud belovede Frelser eller Christus, sendt af Gud for at udfrie Menneskerne af Syndens herredømme og den med dette følgende ulykkelige Tilstand saavel her som hisset. 3. At han har fuldelig udført denne Frelse eller den af Gud givne Gjerning saavel ved sin Lære og sit Liv i Almindelighed, som især ved sin uskyldige Lidelse og Død, ved hvilken han forsonede for alle Menneskers Synder; 4. at enhver, som troer dette, har formedelst Guds naadige Tilsagn allene formedelst denne sin Troe, uden nogenslags Hensyn paa egen Fortjeneste eller Mangel af Fortjeneste, det evige Liv; og endelig maa den — hvilket her er Hovedsagen — 5. være en saadan levende Tilegnelse af denne Overbeviisning, at vi ikke tvivle paa, at ogsaa vi ere indesluttede med blandt deres Antal, der for Christi Skyld have formedelst Troen faaet Syndernes Tilgivelse og det evige Liv.»[105])

S. var, tross sin skrøpelige helbred gjennom mange år, en særdeles flittig mann. I 1829 begynner han utgivelsen av sine latinske forelesninger over Paulus-brevene: Epistolæ Paulinæ, Perpetuo Commentario in usum juventutis studiosæ, illustratæ a — Vol. 1 etc. Den første av S.'s latinske kommentarer ble forresten møtt med skarp kritikk i det danske Maanedsskrift for Literatur. Resensenten innrømmer riktignok

102) S. s. s. 17. 103) S. s. s. 23.
104) S. J. S., Forsøg til en Lærebog s. 212 f. 105) S. s. s. 227 f.

at boken er vel skikket som lærebok for studenter, takket være visse formelle fortrinn. Men S. bebreides at han har tatt for lite hensyn til den tidshistoriske bakgrunn. I et lite forsvarsskrift fra 1832 avviser S. dette. Derimot vedgår S. at hans fortolkninger ikke er særlig originale. S. oppfatter sin kritiker som rasjonalist og vil ikke gå med på at «den menneskelige Fornufts egen Kraft, d. e. uden Hjælp af en guddommelig Aabenbaring, kan udfinde Alt, hvad der hører til Sandhed, og at den altsaa er den høieste, d. e. i Grunden den eneste Dommer om hvad der er sandt, hvad falskt».[106])

Det ble fire bøker av dette med 1441 sider spekket med realopplysninger og preget av samvittighetsfull, ortodoks eksegese. Galaterbrevskommentaren kom så sent som i 1834. S. ga også ut et bind fortolkninger på dansk, nemlig «*De Katholske Breve* til Brug for de theologiske Studerende og andre dannede Christne efter Grundtexten forklarede. Første Deel. Jacobs Brev.»[107]) S. bruker her dansk fordi han ikke er fornøyd med sine egne ferdigheter i latin, og forat studentene lettere skal kunne tilegne seg stoffet. Det har nemlig vist seg at forelesningene på morsmålet ble bedre besøkt enn de latinske forelesninger. Med hensyn til de lærde opplysninger følger S. særlig Pott, som var grundig, både isagogisk og grammatisk-eksegetisk. Kirkefedrene siteres hyppig og ord i den greske grunntekst jevnføres med tilsvarende hebraiske gloser.

Om S.'s forelesninger fortelles at de ble holdt «med Livlighed og Christelighed»,[108]) og Wexels sier om dem: «Navnligen maa jeg komme Prof. *Stenersens* Forelæsninger i Hu, som de, der egentlig første vakte Forestillingen hos mig om Christendommens Herlighed.» Og han har ofte gjenkalt i erindringen hvordan S.'s forklaring til Joh. 3 lot W. se «Den himmelvide Forskjel, der er mellem den menneskelige saakaldte *moralske Forbedring* og den Grundforandring hos Mennesket, som Herren og hans Apostle kalde Gjenfødelse».[109])

Foruten replikken til Wexels om dåpen rakk S. i 1834/35 å få trykt to småstykker. Det ene er «Nogle Ord i Anledning af Præsten *Sundts* Bemærkning angaaende Prof. Stenersens Lærebog i Religionen». Og det annet er en utredning om «Gottholdt Ephraim Lessings theologiske Virksomhed». Til den sistnevntes hevdelse av at regula fidei må være

106) S. J. S., *Nogle faa Bemerkninger* i Anledning af den i det danske Maanedsskrift for Literatur leverede Recension af min Commentarius perpetus in epistolas Paulinas, pars 1ma, Chra. 1832 s. 6. I dette skrift, som i de siste av S.'s skrifter overhode, oppgis S.'s bopel å være *Opsloe Ladegaard*. I S.'s lat. kommentarserie kom Vol. 1. Epistola Pauli ad Romanos, Chra. 1829, Vol. 2. Prior Pauli ad Corinthios Epistola, Chra. 1830, Vol. 3. Posterior Pauli ad Corinthios Epistola, Chra. 1832 og annen del av Vol. 3 Epistola Pauli ad Galatas, Chra. 1834.

107) Chra. 1829.

108) Mindekrands s. 17.

109) *Wilhelm Andreas Wexels*, Selvbiographisk Skizze (Aftryk af Skilling-Magazinet No. 1, 1852) s. 7.

eldre enn N.T. svarer S. nøkternt at også i så fall må N.T. brukes som fortolkningsnorm overfor apostolicum.[110])

I november 1834 ble S. så svak at han måtte slutte med å holde forelesninger. Sykdommen ble oppgitt å være et levertilfelle og vattersott. S. forsto at døden nærmet seg og talte med sine venner «med stor Rolighed» om avskjeden med denne verden. Onsdag 15. april kalte han Wexels til seg for å få nattverden, som han også mottok sammen med sin hustru. Wexels talte over Rom. 6, 23 og 2 Kor. 4, 17 f. To dager senere, natt til langfredag kl. 12, sov S. stille inn. Han ble begravet på Vor Frelsers gravlund onsdag 22. april. I sin tale i kirken minnet Wexels om S.'s «Blidhed og Vennehuldhed; om hans svigløse, trofaste Sind, om hans usminkede Gudsfrygt, om hans aabne Bekjendelse af Jesus Christus», — og om hans «bramfrie Velgjørenhed».[111]) Om S.'s taktfulle velgjørenhet har vi flere konkrete vitnesbyrd.[112])

Stener Johannes Stenersen var en dyktig og begavet, men neppe noen *stor* mann, hvis man med dette mener en sterk personlighet og en banebrytende vitenskapsmann. Noen egentlig forskertype har han vel ikke vært. Dårlig helbred og svær undervisningsbyrde gjennom mange år ga vel heller ikke stor anledning til selvstendig forskning. Man møter ikke ofte Stenersens navn i samtidens eller ettertidens memoarlitteratur, skjønt han alltid omtales med respekt og hengivenhet når hans navn nevnes. Men en *fin* mann må Stenersen ha vært, en mann med åpent sinn for kulturens oppgaver og gleder, en kristen gentleman. Hans navn er knyttet til Det Hersleb-Stenersenske Legat. Men det egentlige hedersminne er den slekt av prester som under hans kateter ble slike Herrens tjenere at de rett forkynte Guds ord og rettelig forvaltet hans sakramenter.[113])

110) Tids-Skrift f. Kirke-Krønike bd. II s. 380 ff., bd. I s. 169 ff. I bd. II har S. også et oppsett som er datert 14. januar 1835: Ved Prof., Theol. Dr. Carl G. Rogbergs Grav, den 7de Febr. 1834. Af sørgende Landsmænd. Sørgediktet er gjengitt på svensk m. S.'s overs. og introduksjon.

111) Mindekrands s. 28.

112) Saxild s. 19, hvor denne opplyser at S. J. S. støttet ham med mer enn 400 spd. årlig fra mai 1818 til juni 1820. Saxild forteller også at S. J. S. lenge beholdt sin huslærerpost for å kunne ha noe å gi bort.

113) S.'s elskverdige vesen og livlige eller muntre sinn fremheves f. eks. av Saxild s. 17 og 22; jfr. Mindekrands s. 5. Begge kilder fremhever dess. S.'s åpenhet og ærlighet. Saxild forteller også s. 22 f. at S. sjelden danset, men anså det «ei i Almindelighed for utilladeligt»; videre at han gjerne spilte kort og undertiden besøkte «Skuespilhuset», mens han nesten ikke rørte vin. — Saxild s. 4 sies det at S. ikke var egentlig taler, men hans prekener var bibelske og ortodokse og de «vidnede tillige om Aands Kraft og dyb Følelse». *Claus Pavels's* Biografi og Bagbøger udgivne i Uddrag af Claus Pavels Riis, Bergen 1864 s. 447 f. refererer en preken av S. fra 1816 over «Bliv hos os Herre, thi det stunder til Aften og Dagen hælder». — «Det var en skjøn, bibelsk, meget fattelig Tale,» og S. talte i «en Tone, der hverken er intolerant eller saa ud som Affectation». *Christopher Hansteen*, Reise-Erindringer, Chra. 1859 nevner ikke S. *Daniel Thrap*, Bidrag til den norske Kirkes Historie i det nitt. Aarh. I, Kra. 1884 nevner bare noen få ord om S., bl. a. at han i 1832 var innstilt som nr. 2 til Kristiansands bispestol. I *Provst Alexander Langes Optegnelser om sit Liv og sin Samtid* (1792—1863), udg. Chr. Lange, Chra. 1905 omtales S. bare så vidt. *Conradine B. Dunker*, Gamle Dage. Erindringer. Tidsbilleder. Ny fuldst. Udg. Kra.-Kbhvn. 1909 omtaler s. 288 S.'s veldedighet. *R. Tønder Nissen*, Den nordiske Kirkes historie, Kra. 1884 s. 558 S. bare nevnt.

PROFESSOR DR. ANDREAS SEIERSTADS VITENSKAPELIGE OG POPULÆR-VITENSKAPELIGE PRODUKSJON

1. Kyrkjelegt reformarbeid i Norig i Nittande Hundreåret I. Bibliotheca Norvegiae Sacrae II. 1923. (Doktoravhandling.)
2. Presten i norsk folketradisjon. Norvegia Sacra 1925.
3. Religiøse minnedrykkjer i Noreg etter reformasjonen. Norsk Årbok 1929.
4. St. Olav og bondeyrket. Syn og Segn 1930.
5. Den kyrkjelege og den folkelege St. Olav. T. T. K. 1930.
6. Olavsdyrking i Nidaros og Nord-Europa. Norsk Folkelesnad 3. 1930.
7. Det teologiske Menighetsfakultet 25 år. (i: For Lære og Liv. Festskrift til Det teologiske Menighetsfakultets 25-årsjubileum. 1933).
8. Bjørnstjerne Bjørnson og Gisle Johnson-rørsla 1875—1877. T. T. K. 1932 og 1933.
9. Nyfunne kjeldetilfang til Manikear-soga. T. T. K. 1934.
10. Ludvig Holberg som kyrkjehistorikar. («Dagen» 3. desember 1934.)
11. Danske kyrkjehistoriske skrifter i jubileumsåret 1936. T. T. K. 1936.
12. Folkeleg drikke-mentalitet i ljoset av gamle ølbolle-rim. Symra 1935.
13. Nils Oluf Kolsrud. Serprent av artikkel i Norsk Biografisk Leksikon Bind VIII i utvida form. 1936.
14. Då reformasjonen kom til Noreg. (i: Vår lutherske Arv. Festskrift utgitt av Norges Lutherlag. 1937.)
15. Den norske reformasjons struktur. T. T. K. 1937.
16. Den norske reformasjons resultat. T. T. K. 1938.
17. Luthersk Kirketidende gjenom 75 år. Luthersk Kirketidende 1938.
18. Frå norskt kyrkjeliv 1936—1938. T. T. K. 1939.
19. To uprenta skrifter av H. N. Hauge. T. T. K. 1940.

20. H. N. Hauge og kvekarane. T. T. K. 1943.
21. «Til Christendommens Elskere». Eit nyfunne skrift av Nans Nielsen Hauge. T. T. K. 1944.
22. Hjalmar Holmquist 1873—1945. T. T. K. 1945.
23. Oluf Kolsrud 1885—1945. T. T. K. 1945.
24. St. Hallvard-legenda. N. T. T. 1945. (Serprent: Oluf Kolsrud in memoriam. 1945.)
25. Den kristne oppsedingstanken i soge-perspektiv. (i: Ungdomsskulen i femti år. 1946.)
26. Biblia Pauperum og den typologiske skriftforståing. T. T. K. 1946.
27. Norsk misjonsverkemd i 1820-åra. Opposisjonsinnlegg ved Erling Danbolts doktordisputas 8. september 1947. T. T. K. 1947.
28. Kyrkja sitt høve til staten under okkupasjonen. T. T. K. 1949.
29. Nord til St. Olav i Nidaros. (i: Nidaros erkebispestol og bispesete 1153—1953. 1955.)
30. Eit ålmen-kyrkjeleg lærepunkt. (i: Evig liv—evig død. Bidrag til debatten om frelse og fortapelse. 1953.)
31. Ritualspørsmålet i Norge 1785—1813. Opposisjonsinnlegg ved Helge Fæhns disputas 14. februar 1957. T. T. K. 1957.
32. Nattverdfrekvensen i den gamle kyrkja. (i: Menighetsfakultetet i går og i dag. Fra 50-årsjubileet. 1960.)
33. Hedrum i kyrkjehistorisk perspektiv. (i: Hedrum kirke, Kirke og menighet i 900 år. 1960.)

Seierstad har vært medarbeider i Kirkeleksikon for Norden, Norsk biografisk leksikon, Nordisk teologisk uppslagsbok og Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder.

Ny gjennomtenkning av misjonen

Uttrykket «kirke og misjon» er ikke så lite problematisk. Sammenstillingen, resp. sideordningen av disse to begreper kan nemlig lett gi det inntrykk at det er to *selvstendige* størrelser og ikke to *identiske* størrelser det dreier seg om. Saklig sett er det ikke så lite misvisende å tale om kirke *og* misjon, Kirke *er* misjon.

I.

Identiteten av kirke og misjon er et karakteristisk trekk i vår tids kirke- og misjonstenkning. Den sentrale plass misjonen har fått i kirketenkningen og kirken i misjonstenkningen skyldes bl. a. de nyere synsmåter innenfor bibelvitenskapen, nærmere bestemt: synet på utvelgelsen som den avgjørende faktor i åpenbaringen. Det er gjennom Israel Guds plan med verden fullbyrdes. Men utvelgelsen gjelder ikke bare den gamle pakt, men også den nye. I likhet med profetene begrenset også Jesus bevisst sin gjerning til sitt eget folk. Men denne «eksklusivitet» var i virkeligheten en «universalisme». Noen få ble utvalgt for at alle skulle bli frelst. Som det nye «Guds folk», som det sanne «Israel» har kirken det kall å forkynne budskapet om frelsen i Kristus «til tidens ende» og «til verdens ender», m.a.o. frem til gjenkomsten og dommen og blant alle folkeslag, i alle land.

Ut fra denne nybesinnelse på den nytestamentlige kirketanke, men også ut fra den nye situasjon den kristne verdensmisjon er kommet i gjennom fremveksten av de unge kirker, grunnleggelsen av de nye stater og gjenfødelsen av de gamle religioner, har det i de par siste desennier utkrystallisert seg en ny «misjonsteologi». De viktigste bidrag er levert av nederlandske og tyske misjonstenkere. Vi sikter i første rekke til menn som Hendrik Kraemer og Walter Freytag. Men den nye misjonstenkning er i ikke ringe grad en frukt også av angelsaksisk innsats. For bare å nevne to navn: Max Warren og Lesslie Newbigin.

Når vi nå skal forsøke å gi en karakteristikk av den nye misjonstenkning, vil vi ta vårt utgangspunkt i Jesu ord til disiplene i Joh. 20, 21: «Liksom Faderen har utsendt meg, sender også jeg eder.» Misjonen er ikke *vår* misjon, men *Guds* misjon. Den har sin grunn i Guds handling med verden gjennom Israel og dets Messias. Den er delaktighet i sendelsen av Sønnen, fortsettelsen av Guds frelsesverk i Kristus. «Misjonsbevegelsen, som vi er en del av, har sitt opphav i den treenige Gud selv,» uttalte verdensmisjonsmøtet i Willingen, Tyskland, 1952. «Av sin dype kjærlighet til oss har Faderen sendt sin egen elskede Sønn for å forsone alle ting med seg, forat vi og alle mennesker gjennom Ånden kunne bli ett i ham med Faderen i den fullkomne kjærlighet som er Guds virkelige vesen.»

Eller som verdensmisjonsmøtet i Ghana 1957/58 sa det: «Den kristne verdensmisjon er Kristi verdensmisjon, ikke vår. Før alle våre anstrengelser og bestrebelser, før alle våre bidrag gjennom tjeneste og hengivelse sendte Gud sin Sønn til verden. Og han kom i skikkelse av en tjener, en tjener som gikk inn i lidelsen like til døden på korset.»

Videre: Misjon er — jfr. Jesu ord i Mt. 24, 14 — forkynnelse av evangeliet om Riket over hele jorderike til et vitnesbyrd for alle folkeslag, en tjeneste som skal øves til Kristus kommer igjen. Misjon og esjatologi hører sammen. Misjon er misjon med utsyn mot enden og evigheten. Tyske misjonstenkere minner i denne forbindelse om at ifølge Det nye testamente er kirken en

kirke av «fremmede», av «utlendinger» (1 Pet. 1, 17; 2, 11; Hebr. 11, 9).

Det er nederlandske misjonsteologer som med størst iver har tatt opp til behandling spørsmålet: kirke og misjon, eller som *de* kaller det: kirke og apostolat. Med *apostolat* forstås den vitnesbyrdets tjeneste i hele verden — misjon i utvidet forstand — som vi nettopp refererte til, forkynnelsen av evangeliet om Riket både for ikke-kristne og for kristne (for så vidt disse er blitt fremmede for evangeliet) samt «samtale med Israel». Og *kirken* er det redskap som i apostolatet blir brukt av Gud. Som det heter i den nye kirkeordning for Den nederlandsk-reformerte kirke: «Som Kristus-bekjennende trosfellesskap, satt i verden for å vitne for alle mennesker og makter om Guds løfte og lov, oppfyller kirken i forventningen om Guds rike sitt apostoliske oppdrag.»

Kirken er ifølge dette syn helt igjennom «apostolisk» kirke, «misjonerende» kirke. I sin mest radikale form som hos den kjente misjonsteolog J. C. Hoekendijk, blir det «apostoliske», det «misjonerende» understreket så sterkt at kirken ikke lenger innrømmes en selvstendig eksistens. Hos Hoekendijk, hvis ensidige, men insiterende synsmåter er blitt livlig diskutert av missiologene i det siste desennium, er det i siste instans ikke spørsmål om kirkens apostolat, men om det stikk motsatte: apostolatets kirke, dvs. kirken eksisterer i forventningen om Guds rike bare «in actu Christi», m.a.o. i apostolatet, misjonen.

Aksentueringen av den eksistensielle enhet av kirke og misjon er for øvrig et særdrag ikke bare ved den nederlandske misjonstenkning (selv om den her på en egen måte har stått i sentrum av debatten), men for vår tids misjonstenkning i det hele. Ifølge Det nye testamente, det hevdes meget energisk, kan kirke og misjon ikke skilles. Misjonen «ist keine Sache für sich», hevder Walter Freytag. «Sondern christliche und kirchliche Existenz ist missionarische Existenz, oder sie ist weder christlich noch kirchlich.» Kirkens eksistens i verden er ett med dens oppdrag i verden. Og dette oppdrag er gitt til Guds folk som helhet. Det angår hver eneste kristen. Derfor er det ikke riktig at misjonen har en sær-eksistens ved siden av kirken eller endog uavhengig av kirken. Men på den annen side gjelder det at bare den kirke som i samsvar med Det nye testamente betrakter seg som *misjonerende* kirke, er i stand til å gjennomføre den kristne verdensoppgave.

Uttrykket «misjon» blir i vår tids misjonsteologi altså brukt dels i den tradisjonelle betydning (hedningemisjon, ytremisjon), dels i en mer utvidet betydning. Stor uklarhet, ja til dels forvirring gjør seg gjeldende i misjonstenkningen på dette punkt. Noen hevder at «misjon» som teologisk begrep har en geografisk komponent, andre at det ikke lar seg gjøre å skjelne mellom kirkens «ytre» og «indre» virksomhet, ja at en slik distinksjon i virkeligheten er en misforståelse av misjonens idé. Karakteristisk er også tendensen til uten videre å sette likhetstegn mellom «misjon» og «evangelisering». Disse to er identiske betegnelser, sies det. Mot dette syn har Heinrich Meyer gjort gjeldende at det ut fra dåpen er nødvendig å skjelne mellom «misjon» og «evangelisering». «Misjon», hevder han, er virksomhet blant ikke-kristne med sikte på å føre disse *frem* til dåpen, mens «evangelisering» er virksomhet blant «kristne», dvs. mennesker døpt med kristen dåp, men uten personlig og levende tro, med sikte på å føre dem *tilbake* til dåpen.

II.

På bakgrunn av den konturskisse vi har gitt av den nye kirke- og misjonstenkning, vil vi nå antyde noen konsekvenser av denne «tenkning» for misjonsvirksomheten i dag.

1. Det første og viktigste er at vi gjør alvor av tanken om misjonen som *Guds* misjon, *Kristi* misjon. Misjon er noe annet og mer enn den virksomhet *Vestens* kristne har drevet og driver i Asia og Afrika. Misjon vil ikke si *våre* selskaper, *våre* marker, *våre* anstrengelser, *våre* penger. Misjon er et oppdrag *hver eneste* kirke, altså kirkene i Asia og Afrika like meget som kirkene i Europa og Amerika, har fått av sin Herre i og med evangeliet, et oppdrag som er der fra første stund, som altså *ikke* først kommer til senere, når kirken er blitt «moden» for misjonsgjerningen.

2. Det avgjørende for enhver kirke er at den er virkelig kirke, dvs. et fellesskap i Kristus — gjennom Ånden, Ordet og sakramentene. I forhold til dette er «selvstendiggjøringen», så nødvendig denne i og for seg er, av sekundær betydning. En av dem som sterkest holder frem dette i våre dager, er Lesslie Newbigin. Ut fra Det nye testamente gjør han gjeldende at selv den yngste kirke er Kristi legeme, med frihet og ansvar som Kristi legeme fra første stund. Vi må, skriver han, «bygge helt og fullt på den tro at når mennesker i troen vender seg til Gud gjennom Jesus Kristus og blir inkorporert gjennom dåp og nattverd i Kristi legeme, kan Den Hellige Ånd utruste dem med de gaver de trenger for å vokse i nåde og for å vitne og tjene i verden. Og dette betyr helt fra begynnelsen av å stole på det lederskap og de gaver (som kanskje blir helt forskjellige fra hva vi venter) Gud selv meddeler gjennom Den Hellige Ånd blant dem som nylig er blitt omvendt, selv om de skulle være meget enkle menn og kvinner som hverken kan lese eller skrive.»

3. Ansvaret for folkenes frelse — det følger av det vi nettopp har nevnt — er ikke et ansvar kirkene i Vesten er alene om, men et ansvar de deler med kirkene i den ikke-vestlige del av verden. Det apostoliske oppdrag er et oppdrag *vi* og *de* er felles om, og som derfor også skal og må virkeliggjøres i fellesskap. Som Kristi kirke er større enn kirkene, slik er Kristi misjon større enn misjonene. Misjonærene må gjøre sin gjerning i og gjennom de unge kirker, og representanter for disse kirker må bli trukket inn i de vestlige misjoners hovedadministrasjon. De unge kirker er i stor utstrekning blitt seg bevisst sitt misjonsansvar. Deres ressurser tatt i betraktning yder de kanskje like meget som de vesterlandske kirker gjør.

4. Men innebærer denne understrekning av fellesskapet i misjonen (som fører med seg at misjonæren ikke lenger er ett med «den hvite mann» og kristendommen ett med «Vestens kultur») også at vi nå har gått inn i en ny æra: den ekumeniske misjons tidsalder? De asiatiske kirkeledere ser det slik. Kirkene i Asia, hevder D. T. Niles, ønsker forbindelse med *kirkene* i Vesten (ikke bare med misjonsselskapene), og isolasjonen mellom kirkene i Asia — en følge av det tosidige forhold mellom «moderkirke» og «misjonskirke» — må brytes så vel på det nasjonale som det regionale plan. En kirkeleder som Rajah B. Manikam — lutheraneren og ekumenen — uttalte for en tid siden: «Den ekumeniske bevegelse eksisterer bare hvor det er underforstått at det er hele kirkens oppgave å bringe evangeliet til hele verden. Den ekumeniske bevegelse omfatter både arbeidet for misjon og enhet. De to er uatskillelige.»

I denne forbindelse er det naturlig å nevne planen om sammenslutning av Kirkenes Verdensråd og Det internasjonale misjonsråd. Hensikten med denne plan er ikke at det i Genève skal opprettes en protestantisk Sacra Congregatio de Propaganda Fide, en administrativ sentralinstans for all protestantisk misjonsvirksomhet. De enkelte kirkers og de enkelte misjoners frihet og selvstendighet vil bli bevart uavkortet. Men man ønsker gjennom sammenslutningen å gi uttrykk for hva vi ovenfor kalte «den eksistensielle enhet av kirke

og misjon», en enhet man ikke har kunnet gi et helt overbevisende uttrykk for tidligere, i og med at det har vært én verdensorganisasjon for kirkene og en annen for misjonene (til tross for at det med årene i kraft av tingenes indre logikk er blitt et stadig sterkere samarbeid mellom disse, et forhold som i seg selv er et viktig argument for sammenslutning).

5. Å gi et mer overbevisende uttrykk for enheten av kirke og misjon er — ut fra den nye misjonstenkning — blitt en påtrengende oppgave også for de enkelte kirker, nemlig de kirker — det gjelder først og fremst landene på det europeiske kontinent, inkl. de nordiske land — hvor misjonen ennå ikke er akseptert som en oppgave for kirken som kirke og for kirken som helhet, men hvor den drives av frie selskaper, til dels av slike som bare har en ytre og uforpliktende tilknytning til den institusjonelle kirke.

Som også flere av de store kirke- og misjonskonferansene i det siste desennium — Amsterdam 1948, Minneapolis 1957, Ghana 1957/58 — har gitt uttrykk for i utvetydige ordelag, hviler det kristne misjonsansvar på *kirken*, dvs. på *hele* kirken og på *hvert eneste medlem* av denne. Ut fra slike uttalelser — som bare gjenspeiler den nye misjonstenkning — har man så, f. eks. i Tyskland og Danmark, men særlig i Nederland, stilt spørsmålet om misjonsselskapenes fortsatte eksistensrett. I den nye forfatning for Den nederlandsk-reformerte kirke blir misjonen uttrykkelig fremstilt ikke bare som en oppgave for kirken, men som et oppdrag som er ett med kirken selv, — og de forskjellige kirkelige organer blir alle sett og forstått ut fra «apostolatet». De forskjellige misjonsselskaper innenfor denne kirke har frivillig overgitt sin virksomhet, sine eiendommer osv. til Den nederlandsk-reformerte kirke. Eksempler på en tilsvarende utvikling kunne nevnes også fra Tyskland.

6. Det er nødvendig at alle som er aktivt med i misjonsarbeidet, og selvsagt først og fremst lederne, blir klar over at dette i dag befinner seg i en helt ny situasjon, ja at våre tradisjonelle misjonsforestillinger og -arbeidsmåter må revideres, til dels radikalt revideres. Det er en kjensgjerning at den vesterlandske misjonsvirksomhet i stor utstrekning også i dag følger det 19. århundres mønster. Det store flertall av «misjonsvenner» tenker fremdeles i det 19. århundres kategorier. Og det må ikke forundre oss, for her må det *opplysning* til — på bredt grunnlag og på lang sikt.

Det tør være klart av det vi har nevnt, at misjonsselskapene i Vesten ikke lenger selv kan avgjøre hvor i Asia eller Afrika de vil ta opp arbeid, hvor mange misjonærer de vil sende ut, hvor store summer de vil investere i sine foretagender osv. Kjensgjerningen er at «de åpne dører» blant de fargede folk i stor utstrekning er blitt stengt eller holder på å stenges. Det er *de unge kirker* som er den avgjørende faktor i kirkens verdensmisjon i dag. Det er de som må stå i sentrum av vår virksomhet og forbønn i dag. Og vel å merke: ikke som «våre misjonsmarker», «våre innfødte kristne» osv., men som det de er: som myndige kristne kirker, myndige *ikke* fordi de er blitt administrativt uavhengige av Vestens misjoner, men fordi det her dypest sett hverken dreier seg om *deres* kirke eller *vår* misjon, men om *Kristi* kirke og *Kristi* misjon, eller med andre ord: den store sannhet som heter *Guds sendelse til verden.*

Olav Guttorm Myklebust.

TEOLOGISK LITTERATUR

AKTUELL DEBATT

Magda Wollter: *Annorlunda. Några tankar om kvinnligt prästämbete och andra kvinnofrågor inom kyrkan. 72 sider. Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm 1957.*

Bo Giertz: *23 teser om Skriften, kvinnan och prästämbetet. 20 sider. Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm 1958.*

Birgit och Sten Rohde: *Män och kvinnor i prästämbetet. 144 sider. Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm 1958.*

Kvinnan, samhället, kyrkan. *Av Karl-Gustaf Hildebrand, Karl-Manfred Olsson, Birgit Rohde, Greta Hedenström, Krister Stendahl, Ruben Josefson, Ingmar Ström. 198 sider. Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm 1958.*

Kvinnan och ämbetet enligt Skriften och Bekännelsen. *Undersökningar av Bo Reicke, Åke V. Ström, Bertil Gärtner, Bo Giertz, Hjalmar Lindroth jämte inlägg av Märta Janson, Karin Hassler, Ebba Zetterquist, Eric Grönlund. 228 sider. Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm 1958.*

Folke Holmström: *Kvinnliga präster inom svenska kyrkan? 200 sider. Natur och Kultur, Stockholm 1958.*

Kvinden og Kirkens Embede. *En meningsudveksling mellem pastor Johs. I. Hansen, pastor Dag Monrad Møller, pastor Verner Schroll, professor Regin Prenter og biskop Halfdan Høgsbro. 154 sider. Nyt Nordisk Forlag, Arnold Busck, København 1959.*

Bjarne Skard: *Contra kvinnelige prester. 32 sider. Land og Kirke 1960.*

De fleste av ovennevnte svenske innlegg i debatten om kvinnelige prester har undertegnede tidligere i år berørt i en artikkel i mai-nummeret av Kirke og Kultur (s. 285 ff), hvortil henvises. Vi skal her bare ta et kort overblikk over innholdet, for så å haste videre til det nyeste danske og det siste norske bidrag til debatten.

Magda Wollter har ikke vært alene om å ytre seg til spørsmålet fra kvinnehold i Sverige, men som det vil fremgå av titelen på hennes lille skrift, hører hun til de ikke helt få kvinner som i debatten har gått imot kvinnelige prester der borte. I grunnsynet bekjenner hun seg til «den kyrkliga förnyelsen» (s. 9), og hun støtter seg da også til eksegetiske synsmåter som kan sies å sogne dit. Mot den moderne likestilling mellom kjønnene stiller hun som bibelsk tese at mann og kvinne er «olika men likvärdiga» (s. 21 ff., jfr. s. 18). Av dette følger en arbeidsfordeling i hjemmet, samfunnet og kirken, og prestetjenesten kan rolig overlates til mannen i samsvar med N.T. (s. 31 ff.). Kvinnen skal ikke derfor være passiv, men bør tvert om få «ett vigt församlingsämbete», igjen svarende til den mer differensierte «apostoliska kyrkobilden» (s. 51). Det samme foreslår hos oss biskop Skard, jfr. nedenfor.

Biskop Giertz' teser presenterer seg som et offisielt bidrag til det svenske bispemøtes «interna överläggningar» (forordet) og starter med en klargjøring av skriftsynet, svarende til lutherdommens via media mellom nyprotestantisk subjektivisme og en lovisk biblisisme (tese 1—10). Videre skisseres et klart helhetssyn på det bibelske materiale i det foreliggende spørsmål, med forankring i Kristi innstiftelse av læreembetet (tese 11—20). Konklusjonen sier nei til kvinnelige prester og ja

til en ordnet kvinnelig tjeneste i kirken (tese 21—22). Siste tese er viet spørsmålet om i denne sak å unngå kirkelig splittelse.

Ekteparet Rohdes skrift gir et godt overblikk over den debatt som munnet ut i det svenske kirkemøtes vedtak om kvinnelige prester for to år siden. Selv gir det et interessant bidrag til debatten ved ut fra forskjellige synsvinkler å veie argumentene for og imot. Også økumenikken trekkes inn (s. 38 ff.), og fra WCC trekkes «partnership» eller «togetherness» mellom kjønnene inn som et løsen hvis konsekvens angis å måtte bli kvinnelig prestetjeneste (s. 121 ff., jfr. s. 125 ff.). Forf. vil dermed ha gitt «en rätt tolkning i vår situation av Bibelns budskap om man och kvinna», som uten å være «bindande» munner ut i talen om at mange i annet fall vil kjenne seg fremmede innenfor kirken i dag (s. 132 ff.).

«Kvinnan, samhället, kyrkan» er utgitt på vegne av Diakonistyrelsens sociala utskott, med et hovedbidrag av dettes presumptive ekspert, teol. lic. K.-M. Olsson, om de sosiale strukturendringer (s. 28 ff.) og et sluttord av pastor Ingmar Ström, som senere er blitt direktør for Diakonistyrelsen. De egentlige teologiske bidrag er av eksegeten Krister Stendahl, om «Bibelsynen och kvinnan» (s. 138 ff.) og av nåværende biskop Ruben Josefson, om «Den evangelisk-lutherska ståndpunkten» (s. 167 ff.). Karakteristiske for intensjonen i det hele er bemerkningene i sluttordet om «en ny, svårartad bokstavsträlldom» som skal gjøre seg gjeldende der hvor man ikke våger «försöket att skilja ut vad som är uppenbarelse och vad som är främreorientaliska tankemönster», samt om at «det enligt reformatoriskt sätt att se vore upprörande att avvisa ett krav som evangeliet i ett konkret läge ställer genom att förklara vissa funktioner i ämbetet könsbundna» (s. 192 og s. 195).

«Kvinnan och ämbetet enligt Skriften och Bekännelsen», som bringer motpartens innlegg, tar i et forord av Åke V. Ström avstand fra de nyss refererte synsmåter og summerer så opp resultatene av de påfølgende undersøkelser på følgende måte: «Det har därvid visat sig, att Skriften vill ge ordningsföreskrifter för alla tider (s. 97—110) och att Bekännelsen bekräftar detta förhållande (s. 115—128, 168—182), att Jesu inställning till frågan framstår såsom klar och tydlig (s. 18—26) och att den icke kan ha sin grund i kvinnans förment låga ställning (s. 64—84), att ämbetet enligt Luther och Bekännelsen icke är en utbyggnad av det allmänna prästadömet och därför tillgängligt för alla utan enligt Augsburgska bekännelsens apologi „representerar Kristi person" (s. 139—162) samt att den i KSK (sc. det foregående skrift) urgerade 'socialetiska principen' har paralleller i indiskt och kinesiskt tänkande men icke stämmer med nytestamentlig kristendom (s. 193—199).» De eksegetiske bidrag er levert av Reicke, Ström og Gärtner, de dogmehistorisk-systematiske av Giertz og Lindroth, og dertil kommer ytterligere et bidrag av Ström og noen «lekmannasynpunkter» i innlegg fra tre kvinner samt et sluttord av pastor Eric Grönlund: «Kvinnliga präster — nej!» Alt i alt et grundig arbeid som det lønner seg å studere nærmere.

Noe tilsvarende kan dessverre ikke sies om systematikeren Folke Holmströms arbeid, som ifølge forordet av tidshensyn har gitt avkall på «en fördjupad analys av en evangelisk syn på prästämbetet» (s. 12). Isteden bringer det et temmelig polemisk debattinnlegg hvor motpartens argumentasjon anses for å være enten «grumlat av kyrkopolitiska beräkningar» (s. 94 ff.) eller preget av «luftiga tankeoperationer» (s. 101 ff.) eller — for visse presters og lekfolks vedkommende — endog av en likefrem «hednisk uppfattning av Skriftens 'inspiration'» (s. 154 ff.). Forf. selv lanserer til gjengjeld straks kravet

om «en fördjupad syn på den bibliska uppenbarelsens inre enhet bakom dess tidshistoriskt skiftande åskådings- och uttryckssätt» (s. 16), da nærmest til fordel for en «alltjämt fortgående uppenbarelse av Gud» som i vårt århundre skal ytre seg i «att Han numera har börjat ge kvinnor inom svenska kyrkan direkt kallelse att bli präster» (s. 17, jfr. om det indre kall s. 98 og 117). Denne påstand utgjør så «underpremissen» i et resonnement hvor «överpremissen» blir «den bibliska likställighetstanken» med «det kristna evangeliets centrala missionsmotiv» som «huvudpremiss» (s. 116 f.). Det hele arter seg som en advarsel til kirkens menn om ikke å motsette seg denne nye «åpenbaring» (jfr. s. 18 ff. og s. 186 ff.), fremlagt i form av et stykke flott journalistikk og utstyrt med en mengde iakttagelser, navn og belegg fra den svenske debatt, men sant å si mer egnet som propaganda enn som bidrag til debatten.

Det danske skrift om «Kvinden og Kirkens Embede» fremtrer i hovedsaken som en replikkveksel mellom biskop Høgsbro og professor Prenter, innledet med en henvendelse til de danske biskoper, en ledsagende erklæring av Prenter og en redegjørelse fra Høgsbro. Henvendelsen stammer fra tre prester som spør etter hjemmel for den endrede ordinasjonspraksis som synes å foreligge hvor man i strid med de tradisjonelle forutsetninger ordinerer kvinner for prestetjenesten (s. 9 ff.). Det danske ordinasjonsritual taler om vigsling av «de mænd, som idag efter apostolisk skik» etc. (s. 12), og Prenter istemmer og begrunner den oppfatning at en endring her ikke kan skje bare i kraft av en ny lovhjemmel for kvinnelige prester (s. 14 ff.). Spørsmålet om det kirkelige embetes historisk gitte egenart kan nemlig ikke løses fra Kristi innstiftelse og rekker dermed «ind i det centraleste af kirkens bekendelse og selvforståelse» (s. 23). Argumentasjonen minner om den som nedenfor refereres fra Skard, og det mest bemerkelsesverdige ved motpartens standpunkt er et «meget tydelig» utsagn om at Prenter og likesinnede ikke vil kunne få bispeordinasjon i Danmark (s. 115 f., jfr. s. 138).

Biskop Skards innlegg stammer fra et par avisartikler og fremlegges her «i lett bearbeidet form» (forordet, jfr. Morgenbl. 31. mars. og 1. april 1959). Det gir en meget hendig og vel forståelig sammenfatning av det tradisjonelle kirkelige standpunkt i saken, slik det i dag fremtrer i debatten. Først skisseres den lutherske oppfatning av det kirkelige nådemiddelembete, med front både til «venstre» og til «høyre» og med den konklusjon at tjenesten med ord og sakrament like fullt som det alminnelige prestedømme er «innstiftet av Gud» (s. 14). Dernest følger en kort redegjørelse for den apostoliske tradisjon som forbeholder dette embete for menn, og det betones at det her gjelder «det apostolat og den tradisjon som foreligger *i Skriften*» (s. 21). Til slutt tas spørsmålet om «en mer læremessig motivasjon av den apostoliske praksis» opp, og det påpekes at Paulus her bare har gitt en nærmere begrunnelse for noe som hele urkristendommen betraktet som et «Herrens bud» (s. 29, jfr. s. 22). Til gjengjeld kjente man den gang en særskilt kvinnelig tjeneste som Skard vil ha innført som fast ordning i vår kirke og da forbundet med en egen ordinasjon «til det kirkelige kvinneembete» (s. 28 f.). Men kvinnelige prester er og blir ubibelsk og «blir dermed uvegerlig også en kirkelig umulighet» (s. 32). Vel talt! — og dermed en maning til handling.

*

Like før dette går i trykken, kommer biskop, dr. *Martin Lindström:* Herdabrev till Lunds stift, Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm 1960, datert 12. oktober. Det er et lite skrift på tre små

kapitler hvorav det første bærer titelen «Kvinnan och prästämbetet». Lunds nye biskop synes her å ville gi dem rett som i dag oppfatter den tradisjonelle holdning til spørsmålet om kvinnelige prester som «diskriminering» (s. 14 f.). Samtidig mener han å dele motstandernes «omsorg om Bibel och bekännelse», men hevder selv at «just Bibel och bekännelse av oss fordrar ett motsatt ställningstagande, ett klart ja» (s. 16). Som begrunnelse for dette knytter han til den distinksjon mellom Guds ord og de kirkelige forskrifter som Olavus Petri i samsvar med Conf. Augustana art. 28 hevder (s. 10 ff.). Han medgir at en slik anvendelse av distinksjonen måtte falle dersom «prästämbetet vore en stiftelse av samma slag som dopets eller nattvardens sakrament», men hevder at «en sådan ämbetssyn är helt främmande för både Nya testamentet och vår bekännelse» (s. 17).

Dermed står vi igjen ved det som i den aktuelle debatt stadig klarere fremtrer som sakens poeng. Biskop Lindström synes her å støtte seg til det lavkirkelige embetssyn som i dag finnes hos *Gustaf Wingren:* Kyrkans ämbete, Gleerups Bokförlag, Malmö 1958. Motpartens standpunkt bedømmes her som høykirkelig, og det kan vel ikke nektes at det i et enkelt bidrag til ovennevnte skrift om «Kvinnan och ämbetet enligt Skriften och Bekännelsen» spores slike synsmåter (jfr. Reicke). Men som nylig påpekt av Regin Prenter fører denne motsetning til at man overser det tredje alternativ som klart finnes uttalt både i skrift og bekennelse, nemlig at læreembetet i og med ord og sakrament er innstiftet av Kristus som ordnet tjeneste og ikke bare som blott og bar funksjon. Det er dette Prenter gjør gjeldende i ovennevnte danske bidrag til debatten, og det samme standpunkt er det også biskop Skard legger til grunn i sitt innlegg.

Under korrekturen kommer oktobernummeret av Kirke og Kultur med en artikkel av dr. Olav Valen-Sendstad: «Strøtanker til diskusjonen om kvinnelige prester», for en vesentlig del rettet imot professor Sverre Aalens artikler i T.T.K. nr. 1—2 for i år. I prinsippet inntar han det samme standpunkt som de svenske talsmenn for kvinnelige prester, forbundet med en lignende avskrivning av det kirkelige embete som særskilt innstiftet. Her om noensinne blir det klart at dersom embetets innstiftelse på denne måten avskrives, da bortfaller enhver mulighet for å fastholde den kirkelige tradisjon i spørsmålet om kvinnelige prester.

Ikke minst denne side av saken trenger åpenbart å tas opp til nærmere behandling, og her skal enda nevnes at det for tiden planlegges et nytt skrift om kvinnelige prester, med eksegetiske bidrag av dosent Evald Lövestam, Lund og professor Sverre Aalen samt systematiske av professor Regin Prenter, Århus. Det svenske og de danske bidrag er fremgått av gjesteforelesninger holdt i Oslo, og det norske av ovennevnte artikler i T.T.K. Vi håper å komme tilbake til dette i neste hefte av T.T.K.

Leiv Aalen.

AKTUELL DOGMATIKK

Carl Heinz Ratschow: *Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik. 328 sider. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1957.*

Otto Weber: *Grundlagen der Dogmatik. Erster Band. 708 sider. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen Kreis Moers 1955.*

Vi begynner omtalen av dogmatiske verker i den nye rekke av T.T.K. med å ta frem et par arbeider som er kommet ut for noen år siden, men først i år er kommet inn til redaksjonen. De representerer henholdsvis luthersk og reformert dogmatikk og er begge vesent-

lig viet systematiske grunnproblemer med dogmatisk siktepunkt, dog slik at det annet av dem dessuten tar med to-tre avsnitt av den egentlige dogmatikk. Begge gir vel orienterte bidrag til den aktuelle debatt innenfor det tyske språkområde, forbundet med dogme- og teologihistoriske overblikk.

Ratschow representerer ved siden av Ernst Kinder den systematiske teologi i Münster i Westfalen, hvor det evangelisk-teologiske fakultet etter siste krig har fått luthersk konfesjonsstatus skjønt det nærmest sokner til et unert kirkesamfunn. Mens Kinder bl. a. som utgiver av Werner Elerts dogmatikk, «Der christliche Glaube» i 3.—4. og nylig også 5. utgave (hvorom senere!) har fremtrådt med tilknytning til en strengt konfesjonell tradisjon, synes Ratschow bl. a. som utgiver av «Neue Zeitschrift für systematische Theologie» i likhet med den annen utgiver, Paul Althaus i Erlangen, snarere å sokne til den Luther-renessanse som dette tidsskrifts forgjenger, «Zeitschrift für systematische Theologie» under Carl Stanges ledelse representerte. I begge tilfelle foreligger det en lovende sammenheng mellom en eldre og en yngre generasjon innenfor tysk luthersk teologi.

Ratschow begynte sin løpebane som ekseget (G.T.), og dette utgangspunkt merkes også i hans grunnleggelse av dogmatikken. Særlig i første kapitel går han eksegetisk og bibelteologisk til verks og trekker fra N.T. linjen bakover til G.T., samtidig som han både her og i andre sammenhenger gir lærerike innblikk i den aktuelle forskning og debatt på disse felter, belagt med omfattende anmerkninger. Men han er også vel kjent i dogmehistorien og fortrolig med Luther-forskningen, og han leverer særlig i det kapitlet som svarer til verkets hovedtitel (kap. IV), et eget bidrag til denne forskning og bekjenner seg der til den anfektelsens teologi som markerer det genuint lutherske grunnstandpunkt. Samtidig viser han seg vel orientert i samtidens systematiske problematikk og bringer da også oppgjør med en rekke dominerende navn, like fra Kierkegaard og frem til Karl Barth.

Verket gir ikke vanlige prolegomena til dogmatikken i betydning av innføring i selve det dogmatiske system, men vil til gjengjeld trenge inn i den «Grundproblematik» som tjener til å rulle opp de dogmatiske problemer (jfr. Einleitung, s. 9 ff.). I innledningen skisseres i alt fire faktorer som her kommer i betraktning, og de danner da grunnstammen i den følgende temabehandling. Den første faktor er Jesus Kristus som med sin død og oppstandelse utgjør åpenbaringens grunnleggende «Gottesereignis» (kap. I, s. 23 ff.). Den annen er den Hellige Ånd som for og ved troen virkeliggjør «Gottes Anwesenheit von Jesus her» og under eskatologisk synsvinkel er «Schöpfungsgeist der neuen Welt» (kap. II, s. 103 ff.). Til dette knytter seg bl. a. en drøftelse av «die Frage der Gleichzeitigkeit», under oppgjør med den moderne tendens til å løse problemet uavhengig av Åndens gjerning (s. 121 ff.).

Åndens gjerning er formidlet gjennom nådemidlene og er for så vidt «gar nicht innersubjektiv» (s. 119), og her kommer så den tredje faktor inn i form av «Überlieferung und Zeugnis», virksomt i de tre tradisjonelle skikkelser, «als Kanon, als Amt und als Bekenntnis» (kap. III, s. 165 ff., jfr. s. 180). Ut fra den forskjellige bestemmelse av det innbyrdes forhold mellom de tre størrelser gir seg en vidt forskjellig struktur innenfor romersk-katolsk, reformert og luthersk konfesjon (s. 186 ff.). Under påvisningen av hvordan nettopp lutherdommen her ivaretar den apostoliske arv (s. 202 ff.), hevder Ratschow med rette at Luther og Melanchthon uansett visse differenser står sammen om bibel og bekjennelse som norma normans og norma normata, i motsetning til både biblisisme og tradisjonalisme.

Som fjerde faktor kommer så «der

angefochtene Glaube» (kap. IV, s. 233 ff.) som, prisgitt fordervsmaktene og lovens Gud, i kraft av evangeliet stadig på ny kjemper seg igjennom til troens fortrøstning (s. 248 ff.), så også når det gjelder Skaperens omsorg for skapningen (s. 287 ff.). Det skytes her inn et par avsnitt om «der Christ und die pietas» (s. 257 ff.) og om mennesket som «homo religiosus» (s. 279 ff.), det første gjennomført under oppgjør med Karl Barth, det annet i tilslutning til Paul Althaus.

I et avsluttende kapitel sammenholdes «die vier Faktoren des Glaubens und die drei Grundprobleme der Dogmatik», og her fremtrer da til slutt «der Christ» slik han «unter dem Zugreifen Gottes» kjemper med anfektelsen, som «der Anfang der Theologie überhaupt wie der Dogmatik» (kap. V, s. 295 ff.). Det er nemlig kristentroen som med tanke på det kristne vitnesbyrd reiser «die Frage nach der Theologie» (s. 303), og den kommer da ikke i betraktning som antropologisk orienteringspunkt, men som gudgitt «Integrationspunkt» fremgått av anfektelsen (s. 298 ff.).

De nevnte grunnproblemer skisseres til slutt som en rekke spenningsfelter hvori troens og dermed også teologiens problematikk beveger seg uten å kunne bringe noen teoretisk løsning (s. 307 ff.): først forholdet mellom den enkelte og det kristensamfunn hvori troen blir til, dernest spenningen mellom troens egentlige grunn og så de trossatser som stadig må gå gjennom kritikkens kryssild, og endelig den motsetning mellom lov og evangelium hvori den anfektede tro lever sitt liv. Istedenfor å oppløse problemene i abstrakt dialektikk eller paradokse formler må teologien gå inn under dem som uløselige spenninger som gjennomtrenger hele problematikken. Da går også dogmatikken så å si i anfektelsens skole, og da først kan Gud her «aus einem reinen Lehrbegriff zu einem 'Lebensbegriff' werden, dem man seine Verkündigungsnähe abspürt, weil er sich offenhält zum Dasein des Christen, wie er seinen Glauben konkret austrägt» (s. 298).

Ratschow vil her åpenbart gjøre det aktuelle og «eksistensielle» gjeldende som livgivende ferment i den teologiske problematikk, men uten å henfalle til den moderne eksistensteologis kvasilutherdom à la Bultmann eller Gogarten, som han meget klart gjør opp med. Maken til insiterende lesning innenfor dogmatisk faglitteratur skal en lete lenge etter, og det er derfor med spenning en imøteser fortsettelsen. Mange vanskelige prinsippspørsmål er berørt uten å føres over på det strengt dogmatiske plan, men dette blir da en oppgave for en vordende dogmatikk fra samme forfatters hånd.

*

Weber, som er systematiker i Göttingen, beveger seg mer i de tradisjonelle baner og bringer derfor først en utførlig «prinsipplære» som prolegomena til den dogmatikk som allerede er påbegynt i samme bind. I likhet med Heinrich Vogel i Berlin, som ut fra beslektede forutsetninger har gitt ut en dogmatikk med titelen «Gott in Christo» (Berlin 1951, 2. utg. 1954), gir han i forordet uttrykk for en særskilt takknemlighetsgjeld til Karl Barth. Til dennes store dogmatikk har han levert «ein einführender Bericht» med titelen «Karl Barths Kirchliche Dogmatik» (4. utg. 1958), og for øvrig har han bl. a. besørget Calvins Institutio utgitt på tysk: «Unterricht in der christlichen Religion» (Neukirchen 1955), begge deler uttrykk for at han selv er reformert dogmatiker. I likhet med Ratschow er han vel orientert også i de bibelske disipliner og har da også utgitt en rekke arbeider av bibelteologisk art.

Weber vil i sin dogmatikk fremfor alt gi en kritisk gjennomgåelse av det kirkelige dogme og da slik at hans «Darlegung der eigenen Position» trer

tilbake for «das Hören auf die Väter und Brüder» på grunnlag av Skriften som udiskutabel norm (forordet). Over halvparten av det foreliggende bind er viet de såkalte prolegomena, som faller i tre avsnitt, først en redegjørelse for lærens betydning og funksjon (I, s. 8 ff.), dernest en forholdsvis utførlig fremstilling av hovedtrekkene i dogmatikkens historie (II, s. 88 ff.) og så en drøftelse av de såkalte prinsippspørsmål (III, s. 184 ff.). Særlig det sistnevnte avsnitt minner i problembehandlingen atskillig om Karl Barth, dog uten at forf. selv vil gjelde som «Barthianer» (forordet).

Sterkere enn Ratschow orienterer Weber hele problematikken ut fra kirkens forkynnelse og lar derfor dogmatikkens oppgave bestå i følgende: «die Verkündigung der Kirche unter das Kriterium der ihr aufgetragenen *Sache* zu stellen» (s. 34). Denne kritiske funksjon vil også konfesjonell lutherdom betrakte som vesentlig, og den vil derfor også istemme orienteringen ut fra det kirkelige dogme som «Einsatzpunkt» for dogmatikken (s. 38). Kirkelæren bestemmes igjen vesentlig som bekjennelse og kommer da i betraktning i det kirkelige symbols «deklarative» form, hvoretter den i sin forpliktende dogmatiske gehalt fremtrer som læreavgjørelse: «das Dogma hat seine Verbindlichkeit insofern, als sich in der Entscheidung, aus der es hervorgeht, die schlechthinnige Autorität des Wortes Gottes als geglaubt und wirksam erweist. Gerade als Entscheidung ist das Dogma verbindlich» (s. 47).

Men er dogmet nettopp i egenskap av bekjennelse «Lehrentscheidung, aber nicht Lehrgesetz (s. 48), da kan også oppgaven for en slik orientert dogmatikk måtte bestå i «*kritische Interpretation* des Dogmas auf dessen eigenes Kriterium hin —, d. h. Nachfrage nach dem in der Schrift bezeugten Worte Gottes im Hinblick auf das kirchliche Dogma» (s. 54). Når det blir spørsmål om en nærmere bestemmelse av dette kriterium, anlegger Weber i ovennevnte tredje avsnitt en betraktning som minner om Karl Barth: Det i Kristus gitte åpenbaringsord bestemmes på trefoldig måte, som «das geschehene Wort» i Kristus, som «das bezeugte Wort» i Skriften og som «das verkündigte Wort» i kirken (s. 195 ff., jfr. Kirchl. Dogm. bd. I, 1, s. 89 ff.). Etter en omtale av gudserkjennelsen hvor Weber går andre veier enn Barth i spørsmålet om «naturlig» og kristelig sådan (s. 219 ff.), følger så en inngående analyse av spørsmålet om «Schriftautorität und Schriftverständnis» (s. 252—384), med utgangspunkt i reformasjon og ortodoksi og under oppgjør med moderne tendenser og spesielt med Bultmann (s. 369 ff.).

Allerede innledningsvis har Weber distansert seg både fra en ren biblisisme og fra en altfor uforbeholden bruk av det lutherske «was Christum treibt» og har så med tilknytning hos Calvin tatt opp begrepet interpretatio som løsen for en omsetning av skriftordets mangfold i kirkelærens enhetlige form (s. 25 ff). I ovennevnte analyse av skriftproblemet går han så grundigere til verks og leverer en meget lærerik redegjørelse av sakens forskjellige sider. Behandlingen av Skriftens «Theopneustie» (s. 252 ff.) ligger riktignok stykkevis nær opp til Barths eiendommelige sammenblanding av inspiratio og illuminatio (jfr. om Barths skriftsyn T.T.K. 1940, s. 77 ff.), men det følger et avsnitt om testimonium Spiritus Sancti internum (s. 266 ff.) som viser at det ikke er fullt så ille ment!

Orienteringen av hele problematikken her ut fra Skriftens «*Sach*bezogenheit auf des Heilsgeschehen» (s. 260) minner ikke lite om Elert (Der christl. Glaube § 29 ff.), og derfor vil en luthersk dogmatiker her langt på vei kunne følge også Weber. Det gjelder tilretteleggelsen av kanonspørsmålet (s.

274 ff.), forståelsen av Skriftens auctoritas, sufficientia, perspicuitas og efficacia (s. 296 ff.), bestemmelsen av forholdet mellom G.T. og N.T. (s. 316 ff.) og overveielsene «zum Problem der Schriftauslegung» (s. 341 ff.). Bortsett fra alt det som luthersk og reformert problematikk fra gammelt av har felles her, er det hos Weber tydelig at han lever og virker i et overveiende luthersk preget miljø og derfor er åpen også for lutherske synsmåter.

Først med den egentlige dogmatikk må det antas at veiene for alvor vil skilles, men i det foreliggende bind er Weber ennå ikke kommet lenger enn til den grunnleggende lære om Gud, skapelsen og mennesket, som ikke byr på særlig konfliktstoff av denne art. Det vil formodentlig fremby seg mer av den slags i det annet og avsluttende bind, som forhåpentlig ikke vil la vente lenge på seg. Det som allerede foreligger, er i sitt slag et fremrakende arbeid, vel egnet til studieformål.

Leiv Aalen.

Lauri Haikola: *Studien zu Luther und zum Luthertum. 158 s. Uppsala Universitets Årsskrift 1958:2. 1958. Samme forf.: Usus legis. 155 s. Uppsala Universitets Årsskrift 1958:3. 1958.*

Forfatteren, som nå er professor ved universitetet i Helsingfors, har ved sin doktoravhandling om Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus (1952) vist seg som en meget skarpsindig systematiker med stor innsikt og lærdom i reformasjonstidens teologihistorie, hvor han har drevet primærstudier innen områder som var nokså lite oppdyrket. I de her foreliggende avhandlinger fortsetter han innen dette sitt spesialområde.

Den førstnevnte avhandling består av fem mindre arbeider som drøfter sentrale spørsmål innen luthersk teologi. Luther sees i til dels betydelig avstand fra Melanchthon og den lutherske ortodoksi. Av særlig interesse er etter anmelderens mening de to artikler om Die Gesetzeserfüllung Christi og Busse, Glaube und Rechtfertigung. Den ene drøfter en viktig side ved forsoningslæren, og den andre går inn på det problem som har vært så mye drøftet innen lutherdommen, og som i en eller annen form må være et hovedproblem i all teologi, nemlig applikasjonen av Kristi frelsesverk på det enkelte menneske.

Avhandlingen om usus legis berører et punkt som har fremkalt livlig diskusjon i de siste par desennier, nemlig usus tertius legis. Forfatteren vil belyse spørsmålet ut fra de eldste lutherske fedres skrifter. Det er ikke tvil om at han her har funnet atskillig stoff som hittil har vært uutnyttet. I hovedsaken kommer Haikola til å stå nokså nær den oppfatning som har vært hevdet av Bring, Pinomaa, Elert og Ebeling. Av standen mellom Luther og hans etterfølgere blir meget stor. Det er Melanchthons teologiske tenkning som har bestemt utviklingen, ikke Luther. Joest og Ivarsson, som tolker Luther noe annerledes, og som tross alt finner en viss berettigelse i det synspunkt som er angitt med uttrykket tertius usus, avvises av Haikola.

Ifølge Melanchthons oppfatning var loven en objektiv ordning som Gud hadde bundet menneskene til. Loven er den opprinnelige og prinsipielle frelsesvei. Gis frelsen nå av nåde, på grunn av Kristi lovoppfyllelse, så står loven likevel fremdeles der som norm. Den kristnes nye lydighet fullbyrdes innen lovens objektive ordning. Luthers syn var orientert ut fra en annen oppfatning av loven. Lovens krav på kjærlighetens tjeneste er ubetinget og ubegrenset, og lar seg aldri endegyldig konkretisere i en bestemt form. Lovens forkynnelse er kort og den er lang. Den krever «Billigkeit» av enhver, i enhvers stand og stilling, og om dette har men-

neskene beskjed ved den naturlige lov som er skrevet i deres hjerte. Lovens rette teologiske bruk er alltid å drive til Kristus. Ut fra sitt grunnsyn ville Luther derfor ikke kunne hevde noen lære om en lovens tredje bruk; en sådan passer bare hvor man hevder den melanchthonske forestilling om loven som en evig gyldig objektiv ordning. Hvis man derimot bare med «lovens tredje bruk» mener at den kristnes handling som nytt menneske går ut over den alminnelige «borgerlige» holdning, så kan man med en viss rett påberope seg Luthers autoritet til fordel for en slik tankegang. For Luther hevder alltid at den kristne kjærlighet gjør mer enn noen lov fordrer. Men nettopp ut fra tanken om at kjærligheten er mer enn loven, ligger det Luther på hjerte å betone kjærlighetens frihet overfor loven, og dens rett til å oppstille nye mål for tjenesten og oppofrelsen. Diskusjonen om disse spørsmål er meget skarpsindig, til dels nokså subtil. I den fortsatte teologiske drøftelse om problemet vil Haikolas grundige arbeid ikke være til å komme forbi.

Begge avhandlinger er preget av stor tankekraft og betydelig lærdom. De innbyr til alvorlig studium, men vel også til kritiske spørsmål. Undertegnede har ikke kunnet bli overbevist om at den ortodoks-lutherske forsoningslære er rettferdig karakterisert med uttrykket «ein rationales Rechenexempel». — Haikolas angst for å komme i nærheten av en oppfatning av loven som gjør denne til en sum av enkeltbud (i seg selv et høyst legitimt, ja nødvendig anliggende) fører, sammen med fremhevelsen av Luthers syn på den naturlige lov som er skrevet i samvittigheten, til at Skriftens rolle som samvittighetens veileder kommer ganske sterkt i skyggen. Og her er jo også et reformatorisk anliggende! Non satis est dicere: Bonam habeo intentionem; oportet dicere: Habeo verbum Dei. Den anfektede samvittighet finner alene trøst i Kristus; men den drives siden nødvendig til også å få klarhet over om den livsholdning, som var foranledning til anfektelsen, er forenlig med Guds ord. Denne klarhet finnes til sist bare i Guds ord; det er her man må ile hen for å få vite — la oss ta et eksempel — «ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können». Carl Fr. Wisløff.

Tradisjon og fornyelse — festskrift til A. H. Winsnes på syttiårsdagen 25. oktober 1959. 309 sider. Aschehoug. Oslo 1959.

Få av våre hjemlige humanister i det 20. århundre har med sitt livsverk hatt et så direkte budskap også til teologien som A. H. Winsnes. Det er rimelig at dette har satt sine spor også i det festskrift som «venner, kolleger og elever» presenterte til hans 70-års dag.

Den eneste teolog blant bidragsyterne er riktignok dr. Thorleif Boman. Men dette forhindrer ikke at det store flertall av bidragene har en utpreget teologisk relevans. Endog de poetiske innslag, besørget av henholdsvis Alf Larsen og Arnulf Øverland.

Boken er oppdelt i fire avdelinger, hver bestående av fire bidrag. Gruppe én er viet «antikken». Egil A. Wyllers behandling av Platons øyeblikksfilosofi, tar sitt utgangspunkt i Kierkegaards kritiske bemerkning om «øyeblikket» (exaifnes) hos Platon i «Begrebet Angest», og går — noe summarisk uttrykt — ut på å vise at Platon nok er mer eksistensialistisk enn Kierkegaards kritiske bemerkning lar komme frem. Thorleif Bomans redegjørelse for «Gresk og israelittisk historiesyn» er en videreføring av hovedtanken i forfatterens vidkjente doktoravhandling. Eiliv Skard tar for seg Lukrets, gudenes spotter og Epikurs tilbeder, og viser hvorledes den store lyrikers budskap til oss i dag i grunnen blir et helt annet enn det han selv mente seg å frembære. H. P. L'Orange følger Amor og Psyche-moti-

vet og lar oss ane den evighetslengsel som her gjenspeiler seg i billedkunst og diktning — like inn i våre egne folkeeventyr.

I middelalder-avsnittet er naturligvis Paul Dietrichsons skisse av Augustins liv og lære av atskillig interesse. Morsom er hans avsløring av de fem hovedpersoner i Brødrene Karamasov i Augustins personlige utviklingsgang. Hans konklusjon om en underbetoning av inkarnasjonen som årsak til den augustinske predestinasjon som overveielsene munner ut i, er interessante; men man skulle nok gjerne ha sett dem noe utførligere tilrettelagt før man ga seg av med å vurdere dem. Dagfinn Føllesdals skarpsindige tilrettelegning av «Thomas Aquinas' syn på naturvitenskapene» har atskillig å gi en filosofisk skolert og vitenskapsteoretisk interessert leser. Aasmund Brynildsens presentasjon av Mester Eckehardt fengsler kanskje først og fremst som et sterkt personlig innlegg for mystikkens kristendomsforståelse. Med sin noe springende behandling av «Renessanse-humanistene og „humanitas"» har Winsnes' etterfølger i embetet, Paulus Svendsen, gitt et originalt og insiterende bidrag til en klarlegging av våre oppfostrings- og dannelses-idealers historiske røtter.

I det 17. århundres Frankrike skjer der en eiendommelig vending fra tilbakeskuen til fremblikk, fra antikk-beundring til fremskrittstro; denne vending er emnet for Asbjørn Aarnes' «Striden mellom de gamle og de nye». Ole Koppangs «Harmonitanken i Schillers filosofiske avhandlinger» er et tankevekkende bidrag til forståelse av opplysningstidens natur- og livs-følelse. Ingerid Dal behandler Wilhelm von Humboldts sprogfilosofi; overveielser omkring sprogets almene lover kontra det tilfeldige historisk gitte kan utvilsomt stimulere også ikke-filologer til atskillige refleksjoner. Dostojevskis Storinkvisitor har vært en flittig observert figur i det 20. århundres teologi; Erik Krags «Bemerkninger» til emnet er en nyttig håndsrekning — av Dostojevski-litteratur har vi jo ikke for meget på norsk.

Milada Blekastad fabulerer spirituelt, men noe luftig, over «Speculum og analogi i Peer Gynt». Mer jordnær og umiddelbart overbevisende er Daniel Haakonsens analyse av paktbegrepet i «Kristin Lavransdatter» og det lys denne kaster over Sigrid Undsets syn på ekteskapet. Husserl og Heidegger kommer til orde i Hans Skjervheims «Subjektivitet og sanning», hvis fortjeneste kanskje først og fremst er å avdekke den dype kløft mellom eksistensialismens «subjektivitet» og den tradisjonelle «subjektivisme». — Arne Næss står vel kanskje noe for seg selv i det for øvrig sterkt spiritualistisk og metafysisk pregede selskap. Hans «Refleksjoner og helhetssyn, sannhet og kunnskap» er meget morsomme og skarpsindige. Hans utgave av «logisk empirisme» blir etter hvert den gamle klassiske skeptisisme mer og mer lik, også deri at den ser med skepsis på sin egen skepsis. «Hele den tankegang som jeg nettopp søkte å resymere, opphever altså seg selv ... det man trodde var tanker, oppløses i intet. Troen på deres sannhet forutsetter svikt i klarhet og presisjon.» Dog finner professoren å kunne redde sine tanker gjennom en henvisning til at «De kan bidra til den menneskelige dialog om sannhet og kunnskap uten selv å være del av dialogen». Jeg undres på om ikke også denne trøst ved nærmere ettersyn må falle inn under den dom som forfatteren har felt over sin øvrige tankeutvikling. NB.: Hvis man skal legge de samme kriterier til grunn for vurderingen.

En samling som denne gir et overveldende inntrykk av de muligheter som i dag foreligger for en dialog mellom teologien og det øvrige åndsliv.

Per Lønning.

Arne Fjellbu: *En biskop ser tilbake. 381 s. Gyldendal Norsk Forlag. Oslo 1960.*

Utgivelsen av biskop Fjellbus memoarer må sies å være litt av en kirkelig begivenhet i årets bokhøst. Særlig av to grunner: fordi det er så sjelden at vår kirkes menn gir seg av med å skrive ned sine erindringer, og fordi Fjellbus memoar-bok gir et så fyldig og interessant bilde av den tid han har gjennomlevet: fra skole- og studieårene i århundrets første decennier — til i dag, dvs. vel halvhundre år. «*En biskop* ser tilbake» — denne titelen tør være noe av det minst vellykte ved boken. Hvordan ville det ta seg ut om hvilke som helst andre storfolk plaserte sin embetstitel i boktitelen: En høyesterettsjustitiarius, en stempelpapirforvalter... ser tilbake. Fjellbu begrunner titelen med at han som forfatter vil spille tilskuerens rolle. Men biskopen representerer jo her — som historisk person — bare de siste femten år av det livsløp på omkring sytti, som det her berettes om.

Fjellbus bok begynner med en skildring av forfatterens barndomsår — og tegner en sammenhengende linje av hans livsløp like opp til biskopens siste år. Boken gir samtidig et lengdesnitt av flere av de viktigste kirkelige og andre begivenheter i dette tidsrom, sett fra den engasjerte prests synsvinkel og senere fra biskopens horisont. Fremstillingen hos Fjellbu er enkel og lettflytende, populær i sin form, uanstrengt og undertiden med et selvironisk glimt. Karakteristikken av personer er gjennomgående mild og noe rund, men undertiden også ganske treffende. Det siste gjelder bl. a. bildet av biskop Berggrav (s. 308 ff.). Det som meddeles om professor Lyder Brun, Fjellbus «lærer fremfor noen av de andre» professorer (s. 75 ff. o. fl. st.), er også et verdifullt supplement til dennes karakteristikk. Fjellbu ser at Lyder Brun ble «på mange måter en tragisk skikkelse» i norsk kirkeliv. — Ellers kan Fjellbus fremstilling av de kirkelige tidsbegivenheter — fra kirkestriden i hans studietid og senere — neppe sies å antyde noen nye perspektiver over de strids- og spenningsforhold som dengang hersket. Og det nettopp fordi han ikke går tilstrekkelig inn på de prinsipielle motsetninger i teologisk syn mellom de to fronter i striden. Fjellbu fører ikke leseren her stort lenger enn til stridens slagord; og vi får stadig høre at F. selv aldri egentlig var «liberal» teolog, selv om motstanderne ønså ham for å være det. For å få klarlagt disse motsetningsforhold må man oppgi slagordene, ta opp de saklige problemer til ny gjennomtenkning og justere sine begreper ut fra de grunnleggende posisjoner. Det samme gjelder også uttrykk som «pietist» o. likn. Fjellbu var nemlig også «pietist» (se bl.a. s. 113, 154) samtidig med at hans linje var den åpne kulturdebatts. Denne dobbelthet førte imidlertid med seg at han i sin tid som studentsekretær (før 1920) av «nyidealismens» ledere i Forbundet (Kr. Schjelderup og E. Tobiassen) ble «regnet for å være „ullen", å være en mann uten „de rene linjer"». «Men dette var nå *min* linje,» sier Fjellbu, «og ble min linje gjennom hele livet» (s. 114).

For øvrig synes Fjellbus tegning av enkelte almene tidskonjunkturer og visse kulturelle bevegelser i samtiden å være veltruffet. Svakere er de mer direkte teologiske partier, f. eks. beretningen om hans teologiske konfrontasjon med den dialektiske teologi. Bedre lykkes karakteristikken av de praktisk kirkelige fenomener, f. eks. av «Oxfordbevegelsen» (s. 181 ff.) og endelig de utførlige partier hvor Fjellbu, til dels dokumentarisk, gjør utførlig rede for sin rolle i kirkekampen under okkupasjonen. Det tør vel være på dette punkt at boken har sin største historiske verdi, idet den her supplerer og tegner en videre ramme for de begivenheter som F. tidligere har skrevet om i sin dagbok

fra krigstiden, og hvorav et utvalg tidligere er publisert («Minner fra krigsårene», 1945).

Biskop Fjellbu forteller også om en rekke begivenheter av rikskirkelig betydning som har funnet sted i Trondheim i hans egen bispetid og tidligere; f. eks. Olavs-jubileet 1930, kirkejubileet i 1953 og kongesigningen i 1958. Og ellers beretter han en rekke interessante trekk fra sine utenlandsreiser og fra sin kontakt med kjente personer hjemme og ute.

Som helhet er biskop Fjellbus memoarer en god og underholdende bok. Den gir et tids- og kulturbilde fra første halvdel av vårt århundre som har flere markante trekk. Bildet gir kanskje ikke egentlig noe nytt for den som selv har opplevd denne bevegede tid. Men det er et vitnesbyrd fra en av den nåværende eldre generasjon om hvordan han ser på sin samtids brytninger i kirke- og kulturliv. Og for den unge generasjon tegner den et bilde av de forgangne decenniers liv som vel kan vekke ny historisk interesse for den fortid hvorav vår spenningsfylte nåtid er fremgått.

John Nome.

Walter Grundmann: *Die Geschichte Jesu Christi. 421 s. Evang. Verlagsanstalt, Berlin (øst) 1957.*

Undersøkelser om Jesu liv og virke har fått en renessanse de siste årene i Tyskland. Nevnes kan her G. Bornkamms Jesus von Nazareth (1956) og E. Stauffers bøker: Jesus, Gestalt und Geschichte (1957) og Die Botschaft Jesu damals und heute (1959). Arbeider av denne type kan naturligvis være innbyrdes meget forskjellige. Grundmanns metodiske posisjon kan karakteriseres slik: Forf. fastholder den i nyere tid alminnelig godtatte tese at vi i evangeliene ikke har for oss historisk-biografiske fremstillinger av Jesu utvikling og virke, men urmenighetens kerygmatiske og teologisk-kateketiske Jesus-bilde. Men dette betyr ikke at urmenigheten har skapt eller omdannet tradisjonen om Jesus og hans ord. I det vesentlige er denne ifølge G. pålitelig. Kritisk stiller seg dog G. til barndomsfortellingenes historisitet.

Boken vil altså ikke gi en sammenhengende framstilling av Jesu liv og virke. Bare Jesu dåp, bekjennelsen ved Cesarea Filippi, lidelsesgangen, død og oppstandelse danner en fast ramme av mer biografisk natur. Framstillet blir i første rekke Jesu forkynnelse, hans messianske selvbevissthet og hans frelsergjerning. I alt dette gir boken en instruktiv innføring og framstilling. Viktigere steder og sammenhenger drøftes på lærerik måte, dog uten behandling av grunntekstens ord. Konklusjonene er stort sett gode. Ikke helt overbevisende forekommer meg behandlingen av begrepet Guds Sønn om Jesus å være. Ifølge G. oppfattet Jesus seg som Messias, likeså som Menneskesønnen og som Guds Sønn. Som Messias ville han være ikke konge, men yppersteprest (jfr. den messianske yppersteprest i Qumrantekstene), en tanke som også inkluderer rollen som Herrens tjener (Jes. 53). Interessant er bestemmelsen av Jesus som urcharismatikeren, d. e.: han eide summen av alle de charismatiske gaver (jfr. R. Otto).

Innerst inne er dog Jesus ifølge G. Guds Sønn. Meget viktig blir det da hvordan dette begrep bestemmes. G. avviser (med J. Bieneck og O. Cullmann) helt riktig den oppfatning at Sønnen eller Guds Sønn skulle være en messiasbetegnelse. Men når så G. avleder sønnebegrepet av Jesu inderlige forhold til Gud som far, av Abba-tiltalen, så spør man seg om ikke Jesu særstilling som Sønn dermed oppløses; også menneskene innbydes jo til å kalle Gud Abba (s. 73; 83). Tross G.'s anstrengelser for å hevde Jesu persons hemmelighet, så synes denne vei altså ikke å føre fram. Betenkelig er tendensen til å redusere

den foreliggende tekst i Mt. 11, 26 f. (s. 80 f.). I virkeligheten blir Sønnens særstilling og hemmelighet på dette sted borttolket. Som utgangspunkt for forståelsen av Jesu sønnebevissthet er neppe Abba-tiltalen eller tanken om Gud som far tilstrekkelig. Hermed forklares nemlig ikke at Gud er Faderen, Jesus Sønnen. Den bestemte form peker i retning av en objektivt gyldig rangorden, der mennesker aldri kan komme opp ved siden av Sønnen. Øverst på denne rangstige står Faderen, dernest kommer Sønnen, dernest englene (Mt. 24, 36 = Mk. 13, 32). Hvor Jesus har denne tanke fra, forblir vel hans hemmelighet.

Sverre Aalen.

Roy A. Harrisville: *The concept of Newness in the New Testament. 126 s. Augsburg Publishing House. Minneapolis 1960.*

Studiet av de nytestamentlige begreper er, navnlig siden den av Gerhard Kittel grunnlagte Theologisches Wörterbuch zum N.T. begynte å komme ut, blitt høyst moderne. Et eksempel på den grundighet hvormed et slikt begrep kan behandles, er ovennevnte monografi av den amerikanske teolog Roy A. Harrisville, en disippel av den kjente Princeton-professor Otto A. Piper. Men han har da også satt begrepet «newness» inn i en omfattende nytestamentlig sammenheng og for så vidt ydet et desto verdifullere bidrag til belysningen av det.

I sin leksiografiske behandling av begrepet (s. 1—12) polemiserer forfatteren mot den særlig siden R. C. Trench' Synonyms of the N.T. vanlige distinksjon mellom de to uttrykk «kainos» og «neos» (ny av art — ny i tid) og kan ha rett for så vidt forskjellen mellom de to adjektiver på N.T.'s tid var begynt å utviskes. Men enda er betoningen av det kvalitativt nye ulik, det er ikke tilfeldig at «kainos» og dets derivater spiller den dominerende rolle i N.T.'s sprogbruk. Og Harrisville legger nettopp an på å vise at begrepet «newness» i N.T. betegner ikke bare noe nytt i tid, men noe nytt også av art, selv om kontinuiteten med det gamle er bevart.

I kapitlet om begrepets bibelske betydning (s. 12—20) mener forfatteren å kunne påvise fire forskjellige trekk: continuity, contrast, finality og dynamic. I et nytt kapitel søker han å vise at det samme syn på «newness» gjenfinnes i de forbindelser hvor det eskatologiske aspekt ikke er så tydelig (s. 21—28), og dveler derpå ved begrepets relasjon til det nytestamentlige kerygma med dets eskatologiske spiss (s. 29—45), under oppgjør med den omtydning av endetidstanken som er gjort gjeldende navnlig av forskere som C. H. Dodd og R. Bultmann. Endelig gjennomgår han i et hovedkapitel (s. 46—105) de forskjellige nytest. forestillinger (ideas): den nye pakt, det nye liv, det nye menneske osv., og konkluderer med å fastslå at hans foreløpige tolkning av nyhetsbegrepet i N.T. er blitt bekreftet av undersøkelsen.

Det er et overmåte flittig og dyktig arbeide den unge amerikanske teolog har nedlagt i denne studie, som vitner om et respektinngytende litteraturkjennskap og sunt teologisk judicium. Om jeg ikke kan underskrive hans eksegese i alle enkeltheter, må jeg stort sett tilstemme den tolkning han har gitt av det viktige begrep han har behandlet i sin velskrevne bok.

Olaf Moe.

Antonius H. J. Gunneweg: *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung. 128 s. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1959.*

Siden H. S. Nyberg i 1935 ga ut «Studien zum Hoseabuche» har spørsmålet om den muntlige tradisjon vært

på dagsordenen innenfor g.t.-forskning. I Uppsala dannet en skole på oppfatningen, den tradisjonshistoriske skolen med navn som Engnell og Haldar. I Norge ga Birkeland sitt bidrag med avhandlingen «Zum hebräischen Traditionswesen» i 1938, og i Danmark forsvarer Eduard Nielsen posisjonen i sitt arbeid «Oral Tradition», London 1954.

Hovedtesen for den tradisjonshistoriske retningen er at vårt GT for en stor del er nedslaget av en muntlig tradisjon og ikke i første rekke beror på skriftlige kilder. Den skriftlige fikseringen er tvert imot meget sen, etter Nyberg for det meste etter eksilet.

Det er denne tesen Gunneweg tar opp til drøftelse for den føreksilske profetlitteraturens vedkommende. Han framstiller først hovedtesene i tilknytning til de nevnte navnene, og tar også Mowinckel til inntekt for den tradisjonshistoriske skolen i større utstrekning enn Mowinckels moderate standpunkt berettiger ham til. Gunneweg går så inn på retningens metode og de konsekvensene han finner at den fører til. I avhandlingens fjerde del drøfter han forholdet mellom muntlig og skriftlig tradisjon, og i de to siste delene templet som stedet for den skriftlige tradisjon og skriftprofetenes avhengighet av templet og kultusen.

Gunneweg kommer til det resultat at GT ikke bygger direkte på muntlig tradisjon. Men på den annen side finner han at denne bør tilkjennes langt større betydning enn forskningen har vært villig til. Det er riktig at profetene har vært forkynnere, ikke forfattere. Men den muntlige tradisjonen har imidlertid vært av privat art. På de stedene hvor en slik tradisjon er bevitnet i GT, dreier det seg om familiefarens belæring av sin familie. Den skriftlige tradisjonen derimot er av offisiell art og har sin plass i templet. Profetdisiplene skrev her ned mesterens ord. Dette synspunktet forutsetter da at alle skriftprofetene var nabier eller kultprofeter, et synspunkt som forfatteren bruker en tredjedel av boken til å begrunne. Framstillingen får derfor en viss slagside.

Ut fra denne oppfatningen kan en etter Gunneweg regne med at de skriftlige kildene til profetbøkene er meget gamle. Men ved siden av disse offisielle eller halvoffisielle skriftlige kildene gikk så den muntlige tradisjonen. Den omformet imidlertid stoffet etter de skiftende tiders behov, omtydet og kom med forklarende eller avsvekkende tillegg. Til slutt er også denne muntlige tradisjonen blitt skriftlig fiksert og sammenarbeidet med den opprinnelig skriftlige til våre profetbøker. Som eksempel kan Jeremiaboken nevnes. De metriske utsagnene her skriver seg fra tidlig nedtegnet skriftlig tradisjon. Prosautsagnene representerer den formen som opprinnelig metriske utsagn har fått i den muntlige tradisjonens smeltedigel.

Synspunktet i Gunnewegs avhandling er avhengig av at skriftprofetene var kultprofeter, nabier, at det går an å sette likhetstegn mellom dem. Gunneweg finner at der ikke er noe kvalitativt skille. Der eksisterer bare en kvantitativ forskjell, idet skriftprofetene i langt større grad enn kultprofetene i sin alminnelighet tar oppdraget å forkynne dom alvorlig. Kultprofetene har også dette oppdraget, men vesentlig som et ledd i kultusen slik at det for dem ble mer en form. En føler seg ikke overbevist ved lesningen om at alle skriftprofetene har vært kultprofeter. Gunneweg er også nødt til å innrømme at det ikke lar seg bevise for alles vedkommende. Men til tross for et visst forbehold tar han ikke virkelig hensyn til denne usikkerheten i framstillingen sin. Imidlertid hevder han at skriftprofetene ved sitt markante budskap ble trengt ut av nabivesenet. Dette er likevel ikke til hinder for at disiplene deres blant kultprofetene opptegnet forkynnelsen deres ved templet.

Gunnewegs resultat virker i det hele for ensporet og forenklet. En må spørre seg selv om den muntlige tradisjonen var så helt privat og om den skriftlige var så helt knyttet til templet og kulten. Hvis profetene ble trengt ut av nabivesenet, burde en iallfall kunne drøfte om de hadde en disippelflokk i samme situasjon som tradisjonsbærer.

Det er også et spørsmål om Gunneweg er helt rettferdig mot Nyberg i sin framstilling av synspunktene hans. Undersøkelsen av Hoseaboken har Gunneweg behandlet ved å ta noen enkelte steder som eksempler, men det forekommer en at framgangsmåten er litt for eklektisk. Det er heller ingen grunn til å ironisere f. eks. over gudenavnet eller gudeepitetet «Verwandter», som er godt bevitnet på semittisk område. En annen sak er at Nyberg ofte skyter over målet. Det skinner også for sterkt igjennom i den innledende refererende delen av avhandlingen at forfatteren har tatt et annet standpunkt enn den retningen han skal gi en framstilling av. Bevisførselen kunne på sine steder ha vært mer detaljert, ofte består den vesentlig av en henvisning til en annen forskers arbeid, ikke minst til Würthweins. Enkelte problemer kunne ha vært mer inngående behandlet. Det forbauser f. eks. at steder som Am. 2, 11 f. og 3, 7 ikke er med i drøftelsen av Amos' tilhørighet til nabistanden. Hele framstillingen bygger her på 7, 14. På enkelte steder er det også en tilbøyelighet til å erklære vers for sekundære uten tilstrekkelig begrunnelse.

Avhandlingen er interessant å lese, og en lærer mye av den. Til tross for den ensidigheten som en kan påpeke, gir Gunneweg ellers inntrykk av å være en vel avbalansert forsker, og hans påvisning av overdrivelsene hos den tradisjonshistoriske skolen er for så vidt verdifulle nok. Litteraturlisten er fyldig, og materialet der stort sett godt anvendt. En kunne ha ventet en mer inngående behandling av Helmer Ringgrens artikkel i Studia Theologica for 1949: «Oral and written transmission in the O.T.» Den fortjener større oppmerksomhet i et arbeid som dette. Diskusjonen mellom Mowinckel og Engnell om profet og tradisjon kunne også ha vært annerledes utnyttet enn tilfellet er. Når det gjelder et arbeid om tradisjonen i Israel, burde kanskje Anton Jirkus riktignok gamle avhandling «Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen« (1917) vært tatt med. Jirku var her på mange måter forut for sin tid.

Avhandlingen er kommet ut i rekken «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments», som ned gjennom årene har brakt mange betydelige bidrag til forskningen. Den nåværende utgiveren er Rud. Bultmann, og Gunnewegs avhandling er 55. hefte i «Neue Folge».

Johan B. Rian.

Sven Kjöllerström: *Praktisk teologi. En handbok i kyrkans organisation och verksamhetsformer. 357 s. C. W. K. Gleerups förlag. Lund 1959.*

I Sverige starter det teologiske studium med et 3 semesters oversiktskurs hvor en ved obligatoriske forelesninger og eksaminatorier gir grunnkunnskaper i følgende 7 teologiske disipliner: Religionshistorie med religionspsykologi, G.T.-eksegese, N.T.-eksegese, kirkehistorie, dogmatikk med symbolikk, teologisk etikk med religionsfilosofi, samt *praktisk teologi med kirkerett.* Deretter følger da fordypet studium i alle disipliper. Og etter teologisk kandidateksamen er det 1 semesters praktisk-teologisk øvingskurs.

Denne ordningen med et oversiktskurs er av ny dato idet den ble innført i 1955. Ved denne studieordningen settes studentene «på sporet» med en gang og slipper å famle seg fram og miste

tid, slik som det altfor ofte er tilfelle hos oss. Den praktiske teologi med kirkerett er i grunnkurset tildelt 50 timer. Nærværende bok er da ment å være en egnet studiehåndbok.

Foruten et innledningskapitel om den praktiske teologis funksjon, hvor den praktiske teologi fastholdes som en selvstendig vitenskap med full almengyldighet, inneholder boken følgende kapitler: Kyrkokunnskap, Den kyrkliga lagstiftningen i Sverige, Liturgikk, Psalmboken og Predikans historia.

Forskjellige teologer har gitt sine bidrag til boken. Bokens redaktør, Sven Kjöllerström, har bare skrevet kapitlet om den kyrkliga lagstiftningen. Det er både en styrke og en svakhet med så mange forfattere i en studiehåndbok: — styrke fordi de forskjellige forfattere er eksperter i sine emner, — svakhet fordi de forskjellige avsnitt blir noe isolert i forhold til hverandre; det går noe ut over den oversiktlighet som en slik bok bør ha.

Blant forfatterne finner vi Yngve Brilioth som har en meget interessant (om enn i tyngste laget for teologiske nybegynnere) utredning om hovedlinjene i prekenens historie .Mens det finnes en omfattende litteratur om selve liturgiens utvikling og vekslende former, foreligger det påfallende få arbeider om prekenens historie. Her venter et viktig forskningsfelt.

Hilding Johansson skriver meget oversiktlig om liturgikken, ikke bare ut fra svenske forhold. På norsk foreligger lite av slike oversikter, så vi er takknemlig for den hjelp vi får her.

Kapitlet om kirkekunnskap er i sidetall det største i boken. Foruten de prinsipielle betraktninger om kirkebegrepets om embetets historiske utvikling, gis det her en grundig innføring i den svenske kirkes struktur og funksjon. Det gir inntrykk av en saklig og objektiv vurdering, med understreking av forpliktelsen på den reformatoriske arv.

Men oversikten begrenses ikke bare til Svenska Kyrkan. Vi får rede på de viktigste tall og data om de forskjellige kristne samfunn og organisasjoner i Sverige. Ja, også kirkene i Skandinavia ellers og i Tyskland og England er omtalt.

En kan nesten misunne de svenske teologer som alt ved starten av sitt studium får en slik innføring i kirkekunnskap. Er det ikke noe som mangler hos oss her!

Bokens innhold dekker vel ikke helt ut bokens hovedtitel: Praktisk teologi. Vi finner således lite om det som er sentrum i pastorallæren: prestens tjeneste som sjelesørger og forkynner. Men det gjennomgåes sikkert senere i studiet. Undertitelen dekker bedre innholdet: En handbok i kyrkans organisation og verksamhetsformer. Og slik er den en glimrende presentasjon av den svenske kirke, og anbefales studert av alle — også legfolk som vil lære svenske kirkeforhold å kjenne. Det skal imidlertid ikke glemmes — hva vi også har påpekt — at boken inneholder mye fellesstoff for alle kristne kirker. — Under hvert kapitel er det en grundig litteraturliste.

Vi skulle ønske vi i Norge kunne få en slik oversiktsbok også. Det ville være meget nyttig.

B. O. Weider.

Årbok for Den Norske Kirke, niende årgang 1960. Redigert av sokneprest Bj. O. Weider. 206 s. Forlaget Land og Kirke. Oslo 1960.

Årboken gir oss det bestemte inntrykk at vår norske kirke er en våken kirke. Den har ikke bare sin oppmerksomhet henledet på problemene. Ordet har både hender og føtter. Det arbeides, og arbeides med plan.

Kapitlet om folkeflyttingen og Guds rike forteller om en av de største praktiske oppgaver kirken har vært stillet

overfor. Industrialiseringen krever en ny samfunnsform. Byene vokser hurtig. Det pekes på at atskillig er gjort for å skille ut egne soknemenigheter og opprette småkirkemenigheter. Mange nye kirker er reist. Tempoet i folkeflyttingen krever imidlertid drastiske tiltak fra kirkens side. Den har ikke tid til å vente på offentlige bevilgninger. Artikkelen omtaler en mulighet som sikkert fortjener å bli grundig gjennomtenkt. Den lutherske kirke i Amerika har skaffet seg et lånefond på flere millioner dollar ved så å si å starte sin egen bank. Folk som har en reserve, skyter inn penger og får renter og avdrag etter avtale. Hvis et lignende tiltak kunne realiseres hos oss, ville vi sikkert komme mer på høyde med situasjonen. Forutsetningen måtte selvsagt være en streng forretningsmessig gjennomførelse.

Den nye skoleloven ble mottatt med stor tilfredshet selv om det selvsagt var ting man kunne ha ønsket annerledes. Av største betydning var selve debatten om loven. Den vekket kristenfolket til større ansvar for skolen og for å styrke kontakten mellom skolen og kirken. Statistikken for 1959 viser også prestens økede ansvarskjensle for skolen. Skolebesøkenes antall er steget og forskjellige former for kontakt er kommet i stand.

Bispedømmerådenes fellesmøte i fjor drøftet konfirmantundervisningen i den 9-årige skolen. Den nye skolesituasjon stiller konfirmantforberedelsen overfor store vanskeligheter — og muligheter. Store anstrengelser gjøres for å få en ordning som med rette kan bære navnet av å være kirkens dåpsundervisning. Som en personlig bemerkning vil jeg i denne forbindelse fremheve den pedagogiske situasjon. Det er neppe tilstrekkelig i dag bare å gjøre stoffet anskuelig og tilpasse det etter modenhetsnivå. En kjent politiker uttalte for noen år tilbake at faget begynner å tape sin interesse i 6. og 7. klasse. Grunnen? For en stor del at det ikke er en levende forbindelse mellom kristendom og tidens åndelige situasjon. Et pedagogisk opplegg bør ha dette for øye slik at bakgrunnen ikke er bestemt av et for skarpt skille mellom åpenbaring og fornuft.

Ekumenikken begynner også å engasjere større deler av vårt kristenfolk. Betenkeligheter er gjort gjeldende mot deltagelse i det ekumeniske arbeide, men eksperter forsikrer at de er ubegrunnet. Når så basis får tilføyelsen «i samsvar med Skriften», skulle den viktigste betenkelighet være ryddet av veien. Diskusjon har det også vært i forbindelse med den nye misjonskommisjon i K.V.R. som skal overta I.M.R.'s funksjoner. Flere misjonsselskaper som ikke ønsker den nære tilknytning til K.V.R. ser helst at N.M.R. trekker seg tilbake og ikke har noen forbindelse med den nye misjonskommisjon. Sekretæren i Norsk Mellomkirkelig Institutt peker på en vei som burde være farbar i dagens situasjon. Forslaget går ut på at de norske misjonsselskaper går sammen om «konsultativ status» i den nye kommisjon. På denne måten vil man også kunne unngå at norsk misjon blir isolert fra den øvrige verdensmisjon.

Av kirkelige personligheter som er gått bort forrige år, må biskop Eivind Berggrav nevnes særskilt. Uten noen tendens til hero-worship makter artikkelen om ham å få skikkelsen til å lyse i all sin storhet og menneskelige varme. Biskop Berggrav vil høre med blant de største ledere vår kirke har hatt.

Til slutt skal redaktøren ha lovord for en orientering så allsidig at ikke noe av interesse er kommet bort i en krok. Samtidig har de vesentlige tingene fått bredere plass.

Gustav Lundby.

FRÅ PEDAGOGIKK OG RELIGIONSPEDAGOGIKK

M. J. Langeveld: *Kind und Jugendlicher in anthropologischer Sicht. Pädagogische Forschungen. Veröffentlichungen des Comenius-Instituts. 11. 27 s. Quelle & Meyer. Heidelberg 1959.*

M. J. Langeveld: *Das Kind und der Glaube. Einige Vorfragen zu einer Religions-Pädagogik. 144 s. Georg Westermann Verlag. Braunschweig 1959.*

Erling Smemo: *Pedagogikk i praksis. Didaktikk og aktuelle lærerproblemer. 188 s. J. W. Cappelens Forlag. Oslo 1960.*

Torstein Harbo og Reidar Myhre: *Pedagogisk psykologi. I. Utviklingspsykologi. 490 s. Fabritius & Sønners Forlag. Oslo 1960.*

Når den hollandske pedagogen *Langeveld* i seinare tid har publisert ei rad skrifter på tysk og har fått ein ikkje liten lesarkrets i Tyskland, heng det vel saman med at han i mangt og mykje ligg på line med førande tyske pedagogar som Litt, W. Flitner og Bollnow. Felles med desse har Langeveld såleis kritikken av ein doktrinær empirisme og interessa for antropologi og fenomenologi.

Originalt for Langeveld er at han ut frå denne fellesinteressa no prøver å koma fram til eit nytt syn på høvet mellom pedagogikk og psykologi. Ein pedagogisk psykologi er, hevdar Langeveld, berre mogeleg på grunnlag av «eine Anthropologie des Kindes». Om den er klår over det eller ikkje, vil nemleg all utviklingspsykologi koma til å bygge på visse «praktiske antropologiar», etter som psykologiens objekt, barnet, ikkje kan tenkjast isolert frå den pedagogiske situasjon og det i denne situasjonen inngår visse *verdidomar* som er felt om barnet. Verdidomane er gjevne alt med det enkle saktilhøvet at det barnet som me vil studere i utvikling, jo er eit barn som me utan vidare føreset skal vekse opp til å ta allsidig del i vårt kulturliv. Dermed er ikkje «barn» eit *verdifritt* ord når me startar våre undersøkingar, det er uttrykk for ein ganske bestemt *antropologi* som vil bli retningsvisande for våre teoriar slik den i praksis er det for barnet sin vokster. No er det eit grunnleggande krav til all vitskap at den kritisk må gjera greie for dei føresetnader den byggjer på. Konsekvensen må i dette tilfellet bli at den empiriske utviklingspsykologi fyrst kan starte der ein fenomenologisk analyse har klårlagt dei «praktiske antropologiane» som rammar inn barnet si heile utvikling.

Utførlegast framstiller Langeveld desse tankane i «Studien zur Anthropologie des Kindes» (1956), som ein så kjend utviklingspsykolog som H. Remplein kallar «banebrytande» (Die seelische Entwicklung des Menschen im Kindes- und Jugendalter, 1960, s. 56). I «Kind und Jugendlicher in Anthropologischer Sicht» utfyller han desse studiane med nokre refleksjonar omkring nemninga «antropologi» og med ein kritikk av den såkalla «wertfreie, deskriptive Tatsachenforschung». Framom alt hans refleksjonar omkring utviklingsomgrepet gjev visse idear. Deretter fylgjer i kap. 2 ei skisse av ei «Anthropologie des Kindes und des Jugendlichen», svært knapp og springande, men med lysande tankeglimt innimellom.

I «Das Kind und der Glaube» gjer han bruk av dette nye tilspranget også på religionspsykologien. Det vil seie: det kan då sjølvsagt ikkje bli tale om nokon religionspsykologi i vanleg meining. Meir saksvarande ville det vera å kalle boka «Anthropologische Darstellung der Religion des Kindes», om enn ikkje forfattaren sjølv bruker denne nemninga. Også i dette tilfellet dreier det seg berre om skisser, uferdige og

difor ikkje alltid lette å lesa, sjølv om stilen er enkel og framstillinga til dels rett og slett morosam. Boka er strøydd med fine detaljar når det gjeld den religiøse oppseding.

Det Langeveld serleg poengterer, er at heller ikkje den religiøse utvikling går for seg reint biomekanisk. Også her må ein tale om ei utvikling *på grunnlag av ei oppseding* (9 ff.; 78). Tanken om ei naudsynleg, naturleg utvikling til religiøs tru vert avvist. Trua må, som så mangt anna i menneskelivet, t. d. musikken si verd, *oppdagast*, og her er det oppsedaren som må koma barnet til hjelp (42, 180 ff.). Men om det enn ikkje finst noko i barnet som av seg sjølv utviklar seg til religiøsitet, eit religiøst anlegg eller bestemte disposisjonar for religiøsitet i kjenslelivet, så må likevel religionen svare til noko hjå barnet sjølv om den skal kunne bli ekte og ikkje berre noko reint tillært. Dette «noko» ser Langeveld fyrst og fremst i barnet sin trong etter eit «verdsbilete», dvs. etter å kunne leva i den trygge tru at verda er ei god verd der ingenting er meiningslaust. Religionen kjem barnet i møte med den «Sinndeutung der Welt» som er ei livssak for barnet (17 ff.; 29; 37 ff.).

På denne måten frigjer Langeveld det religiøse frå ei isolering til kjenslelivet og får fram at religionen har med heile mennesket å gjera. Dette er verdfullt. Verdfullt er det vidare at Langeveld så klårt får fram den rolle dei *objektive* faktorane spelar i den religiøse utvikling, med di han hevdar at denne — analogt med t. d. taleevna — skjer «auf dem Untergrund eines Kultursystems» eller «Formsystems» som barnet møter i dei vaksne si gudstru i det miljø det lever (9 ff.). At hans konsepsjon likevel har sine svake sider syner seg i omgrep som «Weltbild» og «Sinndeutung», som synest å openberre eit visst idealiserande drag, som ein teolog ikkje kjenner seg heilt roleg ved.

Med rette har *rektor Smemos* bok fått titelen «Pedagogikk *i praksis*». Gjennom heile boka merkar ein at det er den røynde praktikar som talar. Dei vanskar ein nybakt lærar vil møte når han stig inn gjennom skuledøra, kjenner Smemo ut og inn, og som ein hjelpsam kollega veit han, trygg og stø, å gje nykomlingen akkurat den «håndsrekning» (forordet) han treng for å koma til ro i det uvante miljøet og få tru på seg sjølv. Velgjerande nøkternt og sikkert vert det tala om læraren sitt møte med elevane, om kontakten med klassen, om disiplinspørsmålet, om ulike undervisingsformer osv., kort sagt om alle dei mange store og små ting ein ynskte ein hadde hatt litt greie på den dagen då ein med hjarta i halsen for fyrste gong tok sikte på katederstolen.

Derimot må ein setje eit spørsmålsteikn ved undertitelen, som presenterer boka som ein didaktikk. For *det* har det ikkje vorte. Om ein refererer elementær lærarrøynsle, så blir ikkje resultatet ein didaktikk. Til ein didaktikk trengst noko meir: ei vitskapleg gjennomlysing av fenomena, ei drøfting av undervisingsproblema i lys av dei resultat moderne pedagogikk er kome fram til. Dette vantar hjå Smemo. Når han refererer til vitskaplege undersøkingar og analyser, er det meir for å gje framstillinga eit djupare perspektiv på enkelte punkt enn for å lyfte henne heilt opp i det vitskaplege plan.

At boka nettopp i den form ho har fått, likevel vil vera til stor nytte for den som skal inn i skulen, er det ingen tvil om. For den som er fersk i yrket, kan det vera ein *føremon* at Smemo ikkje tek med meir og skriv til dei gradar enkelt og praktisk. Men om den som har arbeidt i skulen ei tid og «leter etter nye ideer og impulser» (forordet) vil finne så mykje i boka, tillet eg meg å tvile på. Til det er det teoretisk-pedagogiske stoffet i boka for velkjent. Aktivitetspedagogikken med dens demokrat-

isme, som Smemo merkeleg ofte kjem inn på, er jo faktisk no på retur. Og Smemos læringsteoriar smakar mistenkeleg av noko så gamaldags som behaviorisme. Meir i pakt med den nye tid er då det varsame forsøket på ei rehabilitering av ålmenndaningstanken (173 ff.). Men ein «ny idé» er jo heller ikkje den.

Det som i norsk pedagogisk miljø verkar mest nytt, er merkeleg nok at forfattaren i eit kapitel om målsetjinga ikkje fylgjer den inngrodde sedvanen å hoppe bukk over orda «kristeleg» og «moralsk» i formålsparagrafen, men gjev ei positiv tolking av dei på bakgrunn av ein kort skisse av det kristne syn på oppsedinga. På dette punktet kunne ein ynskje at boka ville skape skule. Elles er ho i for høg grad blitt ei elementær innføring. Men *som* elementær innføring er det ei tvers igjennom positiv bok som fortener mange lesarar.

*

Ikkje berre ved lærarskulane, men like mykje ved dei praktisk-teologiske seminara har ein lenge sakna ei høveleg norsk framstilling av den pedagogiske psykologi. Det spørst om me ikkje no har fått henne. På mange måtar synest *Harbo og Myhres* bok å vera uvanleg godt skikka til handbok for teologar.

For det fyrste drøfter forfattarane i eigne kapitel ikkje berre utviklinga av intellekt og kjensler, men også den moralske og den religiøse utvikling. Samanlikna med Tordrups «Børnepsykologi» ([8]1958) t. d., som berre så vidt (på snaue fem sider) kjem inn på den religiøse utvikling under framstillinga av kjenslelivet og ikkje i det heile tek opp den moralske sida av utviklinga, er dette eit stort framsteg. Harbo—Myhre har her to kapitel på 33 og 40 sider! Vidare spenner framstillinga både over barnepsykologien, ungdomspsykologien og personlegdomspsykologien. m. a. o. over heile den psykiske utviklingsgangen eller alle livsstadier ein prest har å gjera med i si sjelesorg — sjølvsagt då med all vekt på barne- og ungdomstida; personlegdomspsykologien vert berre teken opp i eit avsluttande kapitel. Og endeleg vil teologar, som jo er vane med å tenkje prinsipielt, helse med glede at forfattarane er meir kritiske i grunnlagsspørsmål enn psykologar jamt over er. Dei er fullt merksame på dei livssynsmessige moment som gjer seg gjeldande i grunnlagsspørsmåla, og tek problema ope på tale i staden for å bruke den vanlege forteiingsteknikken. Såleis får me ei god og instruktiv orientering i dei ulike retningar i pedagogisk psykologi sett på bakgrunn av ålmenne straumdrag i åndslivet elles.

Dette er ikkje det rette forum for kritisk drøfting av detaljar i ein pedagogisk psykologi. Skal ein i få ord gje ei vurdering av boka, kan den ikkje lyde annleis enn at me her har fått ei framstilling som gjer det langt lettare for ein teolog å dra nytte av denne vitskapens landevinningar i sitt arbeid, etter som dei her ikkje alt i førevegen prinsipielt blir knytte til ei ikkje-kristen livstolking. Forfattarane si forteneste ligg nok ikkje minst i det at dei opnar eit vindauga ut mot den store verda, der pedagogikk ikkje, som i førande krinsar her heime, utan vidare er identisk med doktrinær positivisme, men like gjerne kan byggje på eit humanistisk grunnlag og gjera bruk av åndsvitskaplege metodar.

Kvart kapitel sluttar med ei litteraturliste, som så vidt eg kan sjå, er allsidig og nøytral. Ein viss forkjærleik viser den kanskje for nyare tyskspråklege verk. Sak- og personregister bør koma med i neste opplag, dersom det då ikkje er tanken at dei skal avslutte bind 2, som skal omfatte læringspsykologien.

Ivar Asheim.

Alfred Müller-Armack: *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform. 605 s. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1959.*

Forfatteren er professor i nasjonaløkonomi og kultursosiologi ved universitetet i Köln; samtidig er han statssekretær i Bundeswirtschafts-ministeriet. Han forener således på en sjelden måte teori og praksis. Det foreliggende kjempebind er egentlig ti større og mindre avhandlinger fra de siste 20 år. Den største og kanskje også mest bemerkelsesverdige er «Das Jahrhundert ohne Gott» (1948).

Müller-Armack (M.-A.) legger ikke skjul på at han har lært meget av Max Weber. Men han ønsker både å supplere og korrigere sin store læremester. Den første avhandlingen er en liten prinsipplære i religionssosiologi, hvor oppgjøret med Weber danner den røde tråd. M.-A. hevder at trass i Webers epokegjørende innsats i religionssosiologien delte han sin tids negative eller agnostiske tolkning av religionen. Weber skapte en «religionssosiologi uten religion». Dette religionsbegrep fikk følger både for Webers stoffvalg og for hans metode. Han førte f. eks. ikke sine protestantismestudier lenger frem enn til det 16. og 17. århundre. M.-A. mener at en av grunnene til dette er å finne i Webers religionsbegrep: Etter som nytiden utviklet sine iboende krefter, ble religionens samfunnsmessige betydning kraftig redusert; fra det 18. århundre ville det derfor være vanskelig å påvise noen sammenheng mellom f. eks. næringsliv og dogmatikk. Men Webers agnostiske religionsbegrep virker også inn på hans metode: Hans forskning er ensidig retrospektiv, katalogiserende. Han påviser f. eks. den merkelige parallellisme mellom den calvinske predestinasjonslære og den gryende liberalistisk-kapitalistiske holdning i næringslivet. Weber mener at det her må foreligge en sammenheng; men han avstår fra å vurdere hva som her er primært og sekundært og i hvilken retning kausaliteten går, fra dogmet til økonomien eller omvendt.

Ut fra dette oppgjør med Weber begrunner M.-A. sine egne prinsipper for den religionssosiologiske forskning. For det første: Religionssosiologiens *stoffområde* må utvides, fremfor alt må nytiden, inkludert det 19. århundre, trekkes inn i bildet. Religionens samfunnsmessige betydning kan nemlig ikke begrenses til bestemte epoker, f. eks. slik at nytiden holdes utenfor. Og for det andre: Religionssosiologiens *metode* må omfatte mer enn den retrospektive registrering av fakta. Dette stoff må sees som en del av almen antropologi og historietolkning; dvs. at religionssosiologien ikke kan unnlate å ta standpunkt til hva som er det primære av religion og økonomi.

M.-A. anvender disse to prinsipper med stor energi og lærdom. I forhold til Weber utvider han stoffområdet. Dette gjelder bakover i historien, f. eks. i avhandlingen «Zur Religionssoziologie des europäischen Osten», hvor han påviser konsekvensene av Østkirkens dogmatikk for det politiske og økonomiske liv. Men fremfor alt søker han å føre Webers problemstilling over på den moderne historie. Dette er hovedtemaet i «Das Jahrhundert ohne Gott».

M.-A. gjennomfører også med stor dristighet sitt metodiske helhetsprinsipp. Hans helhetssyn, som da blir bokens samlende hovedtese, er at de åndelige krefter er de primære i historien og ikke de teknisk-økonomiske. M.-A. mener at dette ikke er et rent trospostulat, men en konklusjon av den empiriske forskning. Han søker å vise at religionen og dogmet gjennom hele historien har vært «stilskapende»; de har preget både den almene kulturstil og stilen i det økonomiske liv. Men særlig betydning tillegger han Webers forskning av calvinismen. Webers oppdagelse har

VÅRE MEDARBEIDERE

Wisløff, Carl Fr.: (f. 31. desember 1908) dr. theol., rektor ved Menighetsfakultetets praktisk-teologiske seminar, fra 1. januar 1961 professor i kirkehistorie med dogmehistorie og symbolikk ved Det teologiske Menighetsfakultet. Har gitt ut bl. a. «Ordet fra Guds munn. Homiletiske hovedspørsmål» (1951); «Nattverd og messe. En studie i Luthers teologi» (1957). Se for øvrig s. 208.

Birkeli, Fridtjov Søiland: (f. 23. april 1906) dr. theol., generalsekretær, 14. november 1960 utnevnt til biskop i Stavanger bispedømme. Har bl. a. utgitt: «Det norske misjonsselskaps historie. Madagaskars innland» (1949); «Politikk og misjon» (1952); «Spenningens kontinent» (1959).

Bloch-Hoell, Nils Egede (dr. theol., lektor): se T. T. K. nr. 2 1960.

Myklebust, Olav Guttorm: (f. 24. juli 1905), dr. theol., dosent i misjonsvitenskap ved Det teologiske Menighetsfakultet. Har bl. a. utgitt: «Det norske misjonsselskaps historie — Sør-Afrika» (1949); «The Study of Missions in Theological Education I—II» (1955, 1957). Leder av Egede-Instituttet for misjonskunnskap og misjonsgransking, 1946. — Redaktør av Norsk Tidsskrift for Misjon, 1947.

(forts.)

samme betydning for religionssosiologien som oppdagelsen av atomstrukturen for fysikken, sier M.-A. Webers veldige materiale viser nemlig at kausaliteten — trass i de mange vekselvirkninger — går i en bestemt retning: fra dogmet til økonomien. Det ville f. eks. være umulig å tenke seg at Calvin var økonomisk determinert da han skrev sin «Institutio». M.-A. påviser også hvordan det politisk-økonomiske liv og sekulariseringen har artet seg forskjellig innenfor de katolske, calvinske og lutherske kulturområder. Mønsteret i utviklingen synes innenfor hvert område å ha sammenheng med de konfesjonelle dogmer. For en evangelisk-luthersk kirke vil forfatterens analyse av den lutherske dogmatikks sosiale konsekvenser ha en særlig interesse. Forholdet til staten kommer her sterkt inn i bildet. Ved at stat og kirke falt sammen, skjedde en veldig styrkelse av den politiske organisasjon. Den absolutte stat er fremstått innenfor luthersk og ikke katolsk område. Også velferdsstaten har en sammenheng med konfesjonell luthersk tenkning, mens den calvinistiske dogmatikk ble en stimulans i retning av den liberalistiske stat.

I «Das Jahrhundert ohne Gott» tolker M.-A. det 19. århundre ut fra sin hovedtese. Kjernen i dette århundre ligger i dens metafysiske ansats, sier han. De liberale, sosiale og nasjonale teorier tolket nok virkeligheten annerledes, men de overså det vesentligste, nemlig den enorme betydning disse teorier i seg selv, som åndskrefter betraktet, fikk for det 19. århundre. Tesen om at de åndelige krefter er de primære i historien gir nok plass for en sterk etisk utfordring; men den representerer ikke et entydig optimistisk historiesyn. Det er ikke bare byggende, men også destruktive krefter som opptrer på historiens arena. Der hvor kristendommens åndskraft svekkes, slipper sju andre ånder til i stedet.

M.-A.'s store verk er et grundig og omfattende oppgjør med læren om politikkens og økonomiens «Eigengesetzlichkeit». Og det er et energisk forsøk på å føre religionssosiologien inn i et nytt spor.

Tor Aukrust.